Dr. K.H. Nawawi, M.Ag.

literasi nusantara

USHUL FIQH

Sejarah, Teori Lughawy, dan Teori Maqashidy

UNIVERSITAS IBRAHIMY
SUKOREJO SITUBONDO

USHUL FIQH

Sejarah, Teori Lughawy, dan Teori Maqashidy

Dr. K.H. Nawawi, M.Ag.

literasi nusantara

USHUL FIQH: SEJARAH, TEORI LUGHAWY DAN TEORI MAQASHIDY

Penulis : Dr. K.H. Nawawi, M.Ag.

ISBN : 978-623-6508-43-5

Copyright © Agustus 2020
Ukuran: 15.5 cm X 23 cm; Hal: viii + 208

Penata isi : M. Rosyiful Aqli
Desainer sampul : Ahmad Ariyanto
Pemeriksa aksara : Faizul Munir

Cetakan I, Agustus 2020

Diterbitkan pertama kali oleh **Literasi Nusantara**
Perum Paradiso Kav. A1 Junrejo - Batu
Telp : +6285887254603, +6285841411519
Email: penerbitlitnus@gmail.com
Web: www.penerbitlitnus.co.id
Anggota IKAPI No. 209/JTI/2018

Didistribusikan oleh CV. Literasi Nusantara Abadi
Jl. Sumedang No. 319, Cepokomulyo, Kepanjen, Malang. 65163
Telp : +6282233992061
Email: redaksiliterasinusantara@gmail.com

Hak Cipta dilindungi oleh undang-undang. Pertama kali diterbitkan di Indonesia dalam Bahasa Indonesia oleh **Literasi Nusantara**. Dilarang mengutip atau memperbanyak baik sebagian ataupun keseluruhan isi buku dengan cara apa pun tanpa izin tertulis dari penerbit.

Prakata

SEGALA puji hanya milik Allah Swt. yang telah melimpahkan rahmat-Nya. Begitu pula shalawat dan salam semoga terlimpahkan kepada Nabi saw., pembawa ajaran Islam yang selalu akomodatif dengan konteks zaman.

Al-Qur'an dan hadis merupakan teks verbal yang, dalam perkembangannya, termanifestasikan sebagai kerangka teks literal. Proses "literalisasi" teks verbal Al-Qur'an yang terekam dalam ingatan kolektif para sahabat pun terjadi. Pada masa pemerintahan Utsman bin Affan, proses literalisasi teks-teks verbal Al-Qur'an dilangsungkan secara resmi atas perintah khalifah. Alasan utamanya adalah terbunuhnya sejumlah penghafal Al-Qur'an sehingga dikhawatirkan Al-Qur'an tidak terselamatkan. Di samping alasan tersebut, yang lebih penting adalah memahami kandungan maknanya. Al-Qur'an menjadi teks fundamental yang menempati ruang istimewa di kalangan umat Islam. Sayangnya, Al-Qur'an hanya diperkenalkan sisi keindahan dan keajaibannya, sementara kandungan maknanya hampir dilupakan. Konsekuensi belajar Al-Qur'an yang tidak utuh akan menimbulkan bahaya laten.

Memahami Islam tidak cukup hanya menggunakan Al-Qur'an dan hadis, tetapi perlu sumber-sumber lain. Dalam studi ilmu-ilmu syariat, ushul fiqh dikategorikan sebagai metodologi memahami keduanya untuk memproduksi hukum (ilmu fiqh) secara argumentatif. Banyak akademisi yang mempelajari satu demi satu masalah. Namun, jika ia keluar dari masalah itu, maka ia seperti tidak mengetahui apa pun karena tidak memahami ilmu ushul yang menjadi landasan kesimpulan hukum. Karena itu, seorang penuntut ilmu harus

memahami ushul fiqh yang menjadi landasan berbagai masalah, sehingga apabila dihadapkan pada berbagai persoalan, ia bisa menerapkannya, sebagaimana perkataan para ulama:

من حرم الأصول، حرم الوصول

"Barang siapa terhalang mempelajari ilmu ushul, niscaya ia tidak akan mendapatkan ilmu."

Dalam konteks ini, buku ini memuat sejarah perkembangan ushul fiqh, teori *lughawy*, dan teori *maqashidy* secara ringkas. Semoga buku ini bermanfaat bagi para pembaca, khususnya mahasiswa di perguruan tinggi dan santri yang ada di bawah naungan studi Islam.

Situbondo, Juli 2020

Dr. K.H. Nawawi, M.Ag.

Senarai isi

Prakata — iii
Senarai Isi — v

I SEPUTAR USHUL FIQH — 1
Definisi — 1
Objek Kajian — 3
Ruang Lingkup — 4
Fungsi dan Tujuan — 4
Perbedaan Ushul Fiqh dan Kaidah Fiqh — 7

II HISTORISITAS USHUL FIQH — 9
Periode Nabi saw. — 9
Periode Sahabat — 10
Periode Tabiin dan Tabi' at-Tabiin — 13
Aliran Mutakallimin — 16
Aliran Fuqaha atau Hanafiyah — 17
Aliran Kombinasi Mutakallimin dan Fuqaha — 18

III CORAK HISTORIS USHUL FIQH — 21
Literalistik: Aplikatif (*Tathbiqi la Nadhari*) — 21
Teoretis dan Aplikatif (*Nadlari wa Tathbiqi*) — 23
Ushul Fiqh Progresif — 26

IV EKSISTENSI DAN KRITIK USHUL FIQH — 29
Ushul Fiqh: Antara *Qath'i* dan *Dzanni* — 29
Kritik terhadap Ushul Fiqh — 31

V DALIL-DALIL HUKUM SYARIAT TEKSTUAL (*ADILLAH AL-AHKAM AL-MANSHUSHAH*) — 41
Definisi — 41
Al-Qur'an — 42
Definisi Al-Qur'an — 42
Kehujahan dan Mukjizat Al-Qur'an — 43
Hukum-hukum Al-Qur'an — 47
Al-Qur'an: Antara Qath'i *dan* Dzanni — 49
Sunnah — 54
Definisi Sunnah — 54
Kehujahan Sunnah — 54
Fungsi Sunnah terhadap Al-Qur'an — 56
Perbuatan Nabi saw.: Antara Tasyri' *dan Non*-Tasyri' — 58

VI DALIL-DALIL HUKUM SYARIAT NON-TEKSTUAL (*ADILLAH AL-AHKAM GHAIR AL-MANSHUSHAH*) — 61
Ijma' — 61
Definisi Ijma' — 61
Kehujahan Ijma' — 62
Syarat-syarat Ijma' — 65
Macam-macam Ijma' — 66
Qiyas — 67
Definisi Qiyas — 67
Kehujahan Qiyas — 68
Rukun-rukun Qiyas — 71
Macam-macam Qiyas — 72
'Illat Hukum — 73
Metode Mengetahui Ilat (Masalik al-'Illah) — 75
Perbedaan Ilat dan Hikmah — 77
Istihsan — 80
Definisi Istihsan — 80
Kehujahan Istihsan — 81
Macam-macam Istihsan — 84
Mashlahah Mursalah — 85
Definisi Mashlahah Mursalah — 85
Kehujahan Mashlahah Mursalah — 86
Macam-macam Mashlahah — 89
'Urf — 91
Definisi 'Urf — 91
Kehujahan Urf — 91

Syarat-syarat 'Urf — 95
Macam-macam 'Urf — 95
Kaidah-kaidah 'Urf — 97
Istishhab — 98
Definisi Istisshab — 98
Macam-macam Istishhab — 99
Kehujahan Istishhab — 100
Kaidah-kaidah Istishhab — 101
Sadd ad-Dzariah — 102
Definisi Sadd ad-Dzariah — 102
Kedudukan Sadd ad-Dzariah — 103
Macam-macam Sadd ad-Dzariah — 105

VII TEORI USHUL LUGHAWY — 107
Metode *Dilalah Nash* — 107
'Ibarah an-Nash — 107
Isyarah an-Nash — 108
Dilalah an-Nash — 109
Iqtidla' an-Nash — 110
Dilalah yang Jelas (*Wadlih ad-Dilalah*) — 111
Dhahir — 112
Nash — 112
Mufassar — 113
Muhkam — 114
Dilalah yang Tidak Jelas (*Ghair Wadlih ad-Dilalah*) — 116
Khafi — 117
Musykil — 118
Mujmal — 119
Mutasyabih — 120
Manthuq — 122
Mafhum — 124
Lafaz *Musytarak* dan *Dilalah*-nya — 128
Sebab-sebab Lafaz Musytarak — 129
Hukum Musytarak — 129
Dalil Lafaz Musytarak — 131
'Amm dan *Khash* — 132
Lafaz-lafaz 'Amm — 132
Macam-macam 'Amm — 135
Dilalah *Lafaz* 'Amm — 136
Khash *dan* Mukhasshish — 137
Macam-macam Mukhasshish — 138

Muthlaq dan *Muqayad* — 141
Muthlaq — 141
Muqayad — 142
Bentuk-bentuk Qayid — 142
Ketentuan Muthlaq *dan* Muqayad — 143
Amar-Nahi — 146
Definisi Amar — 146
Bentuk-bentuk Lafaz Amar — 146
Kaidah-kaidah Amar — 147
Definisi Nahi — 151
Lafaz-lafaz Nahi — 151
Bentuk-bentuk Nahi — 152
Kaidah-kaidah Nahi — 153
Haqiqah-Majaz — 154
Definisi Haqiqah — 154
Macam-macam Haqiqah — 155
Definisi Majaz — 156
Macam-macam Majaz — 156

VIII TEORI USHUL MAQASHIDY — 161
Definisi — 161
Fungsi *Maqashid Syariah* — 163
Hierarki *Maqashid Syariah* — 167
Historisitas *Maqashid* — 169
Perbedaan *Maqashid* dan *'Illat* — 172
Maqashid sebagai Metode *Istinbath* — 176
Kaidah-Kaidah *Maqashidy* — 189

Daftar Pustaka — 197
Biodata Penulis — 207

Seputar Ushul Fiqh

Definisi

Istilah *ushul fiqh* terdiri dari dua kata, yaitu *ushul* dan *fiqh* yang dipakai menjadi nama sesuatu secara spesifik dengan tetap mempertahankan makna leksikalnya.[1] Dalam gramatika Arab, rangkaian frasa *ushul fiqh* disebut *tarkib idlafi*, sehingga dua kata itu memberi pengertian 'ushul bagi fiqh'. *Ushul* merupakan bentuk jamak dari kata *ashl* yang secara etimologi berarti 'dasar suatu bangunan' atau 'tempat berdirinya suatu bangunan'.[2] Dengan kata lain, ia merupakan fondasi atau pijakan.

Secara terminologi, *ashl* dipahami oleh para ahli sebagai *ad-dalil* (tanda, bukti). Adapun *fiqh* secara etimologi berarti *al-'ilm* atau *al-fahm,* 'memahami' atau 'mengerti'. Sedangkan secara terminologi, ia berarti *al-'ilm bil-ahkam as-syar'iyah*, 'pengetahuan mengenai hukum-hukum syariat'.[3] Al-Ghazali memberikan definisi ushul fiqh sebagai berikut:

العلم الباحث في أدلة الأحكام الشرعية وفي وجوه دلالتها على تلك الأحكام الشرعية.

"Ilmu yang membahas sumber-sumber hukum dan prosedur penunjukannya pada hukum syariat."[4]

---

[1] Abu al-Hasan 'Ali bin Muhammad al-Amidi, 1984, *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabi, hlm. 9.

[2] Muhammad Abu Zahrah, t.t., *Malik Hayatuh wa 'Ara'uh wa Fiqhuh*, Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, hlm. 7.

[3] Ma'ruf ad-Dawalibi, 1965, *Al-Madkhal ila 'Ilmi Ushul al-Fiqh*, Mesir: Dar alMalayin, hlm. 12.

[4] Abu Hamid al-Ghazali, t.t., *Al-Mustashfa min 'Ilmi al-Ushul*, Jilid I, Mesir: Mathba'ah alAiriyah. hlm. 5.

Menurut As-Syatibi, ushul fiqh berarti menyimpulkan secara induktif prinsip universal dalil-dalil syariat sampai mujtahid mendapatkannya secara jelas dan umat mudah menerapkannya.[5] Muhammad al-Amidi mendefinisikan bahwa ushul fiqh ialah dalil-dalil fiqh yang arah *dilalah*-nya atas hukum-hukum syariat serta tata cara pengambilan hukum berbentuk *ijmali* (umum), bukan *tafshili* (detail). Pengertian yang lebih detail dikemukakan Abu Zahrah, bahwa ushul fiqh merupakan ilmu yang menjelaskan cara-cara yang harus ditempuh oleh mujtahid dalam menetapkan hukum dari dalil-dalil berupa nas-nas syariat dan dalil-dalil yang didasarkan kepadanya.

Sebagai contoh dalam kitab-kitab fiqh terdapat ungkapan bahwa "mengerjakan salat hukumnya wajib". Wajibnya salat itulah yang disebut "hukum syariat". Tidak pernah disebut dalam Al-Qur'an maupun hadis bahwa salat itu wajib. Yang ada hanyalah redaksi perintah mengerjakan salat. Ayat Al-Qur'an yang mengandung perintah salat itulah yang dinamakan "dalil syariat". Dalam merumuskan kewajiban salat yang terdapat dalam dalil syariat ada aturan yang harus menjadi pegangan, misalnya kaidah "setiap perintah menunjukkan arti wajib." Pengetahuan tentang kaidah merumuskan hukum dari dalil-dalil syariat tersebut itulah yang disebut ushul fiqh. Dari penjelasan ini dapat dipahami perbedaan ushul fiqh dan fiqh. Ushul fiqh merupakan pedoman yang membatasi dan menjelaskan cara-cara yang harus diikuti seorang faqih dalam menggali dan mengeluarkan hukum syariat dari dalilnya. Sedangkan fiqh merupakan hukum-hukum syariat yang digali dari dalil sesuai aturan yang sudah ditentukan.[6]

Ushul fiqh membahas dalil *kulli* (ekstensif) yang juga menghasilkan hukum *kulli*; sedang ulama fiqh menjadikannya sebagai rujukan dalam kasus-kasus tertentu. Sebagai contoh: ushul fiqh menetapkan *al-amru lil-wujub*, maka semua nas yang menunjukkan *amar* berarti menunjukkan arti wajib. *Amar* adalah dalil *kulli*, sedangkan *wujub* (*ijab*) adalah hukum *kulli*. Dalam QS al-Maidah: 1 terdapat *amar* untuk menepati janji. Ayat tersebut merupakan dalil *juz'i* (fragmentaris), sedangkan hukum yang dikandungnya—wajib menepati janji, misalnya—juga *juz'i*.

Pengetahuan tentang kaidah-kaidah interpretasi cukup penting dalam memahami nas hukum secara tepat, karena memahami nas Al-Qur'an dan hadis secara serampangan membuat hukum sulit dideduksi, terutama jika nas itu bukan dalil yang berdiri sendiri. Pemahaman yang memadai tentang metodologi dan kaidah-kaidah

[5] Abu Ishaq As-Syatibi, t.t., *Al-I'tisham,* Kairo: Mustafa Muhammad, hlm. 1919.

[6] Syarifuddin Amir, 2011, *Ushul fiqh,* Jakarta: Kencana Perdana Media Group, hlm. 42.

interpretasi lebih diharapkan akan sampai pada ketepatan pemakaian nalar dalam suatu sistem hukum yang bersumber dari wahyu Allah Swt. Dengan demikian tujuan puncak ushul fiqh dapat tercapai, yaitu mengetahui hukum-hukum syariat yang dengannya kebahagiaan dunia dan akhirat bisa diraih.

Ushul fiqh memuat pokok bahasan tentang sumber-sumber hukum syariat baik yang disepakati kehujahannya—Al-Qur'an dan hadis—maupun yang diperselisihkan sebagai dalil hukum syariat—seperti *istihsan*, *mashlahah mursalah, istishhab*, dan sebagainya. Dalam pembahasan tentang Al-Qur'an dan hadis, ushul fiqh melakukan kajian dari segi lafaznya baik dalam bentuk *amr, nahi, 'amm, khash, muthlaq*, maupun *muqayad*.

Lebih lanjut, ushul fiqh membahas lafaz *amar* dari segi pengertian aslinya yang menunjukkan wajib, lafaz *nahi* dari segi pengertian aslinya yang menunjukkan haram, lafaz *'amm* yang menunjukkan semua hal yang bisa dimasukkan ke dalam pengertian tersebut, begitu juga lafaz-lafaz lainnya harus digunakan sesuai sasarannya. Semuanya dituangkan dalam kaidah-kaidah yang disebut *Kaidah Hukum Umum* (*Hukum Kulli*) yang diambil dari dalil *kulli*.

Di samping ruang lingkup tersebut di atas, ushul fiqh mempunyai sasaran dasar, yaitu mengatur ijtihad dan menuntun faqih dalam upaya mendeduksi hukum dari sumber-sumbernya.

Objek Kajian

Objek kajian ushul fiqh, sebagaimana dikemukakan Wahbah az-Zuhaili,[7] ialah dalil-dalil hukum syariat yang bersifat umum. Sementara itu, al-Juwaini memberi definisi:

أدلة الفقه هي الأدلة السمعية وأقسامها نص الكتاب ونص السنة المتواترة والإجماع ومستمد جميعها قول الله تعالى.

"Dalil-dalil fiqh ialah dalil-dalil sam'iyah. Adapun pembagiannya yaitu teks Al-Qur'an, hadis mutawatir, Ijma', dan segala sesuatu yang diambil dari firman Allah Swt."[8]

Al-Amidi menyebutkan bahwa objek kajian ushul fiqh mencakup hal-hal berikut.[9]

[7] Wahbah az-Zuhaili, 1986, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Jilid I, Damaskus: Dar al-Fikr, hlm. 27.

[8] Abdul Malik bin Abdullah al-Juwaini, t.t., *Al-Burhan fi Ushul al-Fiqh.* Mesir: Al-Wafa, hlm. 85.

[9] Abu al-Hasan 'Ali bin Muhammad al-Amidi, *Op. cit.*, hlm. 9.

1. Sumber-sumber hukum syariat, baik yang disepakati, yaitu Al-Qur'an dan hadis, maupun yang diperselisihkan, seperti *istihsan* dan *mashlahah mursalah*.
2. Pembahasan tentang ijtihad, yakni syarat-syarat dan sifat-sifat mujtahid.
3. Mencari jalan keluar dari dua dalil yang bertentangan secara zahir, ayat dengan ayat atau hadis dengan hadis, dan lain-lain, baik melalui kompromi (*al-jam'u wat-taufiq*), menguatkan salah satu (*tarjih*), pengguguran salah satu atau kedua dalil yang bertentangan (*naskh/tasaquth ad-dalilain*).
4. Pembahasan hukum syariat yang meliputi syarat-syarat dan macammacamnya, baik yang bersifat tuntutan, larangan, pilihan atau keringanan (*rukhsah*). Dibahas pula hukum, hakim, *mahkum 'alaih* (orang yang dibebani), dan sebagainya.

Ruang Lingkup

Menurut al-Ghazali, ruang lingkup kajian Ushul fiqh ada empat, yaitu

1. Hukum-hukum syariat, karena ia adalah *tsamrah* (buah) yang dicari oleh ushul fiqh.
2. Dalil-dalil hukum syariat, seperti Al-Qur'an, hadis, dan ijma', karena semuanya merupakan *mutsmir* (pohon).
3. Aspek penunjukkan dalil-dalil (*wujuh dilalah al-adillah*), karena ia merupakan *thariq al-istitsmar* (proses pembuahan). Penunjukkan dalil-dalil mencakup empat komponen, yaitu *dilalah bil-manthuq* (tersurat), *dilalah bil-mafhum* (tersirat), *dilalah bid-dlarurat* (kemudaratan), dan *dilalah bil-ma'na al-ma'qul* (makna rasional).
4. *Mustatsmir* (yang membuahkan) yaitu mujtahid yang menetapkan hukum berdasarkan dugaan kuatnya (*dzann*). Kebalikan mujtahid ialah muqallid, yaitu orang yang wajib mengikuti mujtahid, sehingga disebutkan pula syarat-syarat muqallid dan mujtahid serta sifat-sifat keduanya.[10]

Fungsi dan Tujuan

Jika filsafat mengantarkan pada kebenaran, maka ushul fiqh, secara fungsional, mengantarkan pada kebenaran pengetahuan tentang keabsahan sesuatu yang disimpulkannya. Wahbah az-Zuhali menyebutkan bahwa ada lima fungsi ushul fiqh, yaitu 1) fungsi historis (*al-faidah at-tarikhiyah*); 2) fungsi intelektual dan operasional (*al-faidah al-'ilmiyah wal-'amaliyah*); 3) fungsi invensi (*al-faidah fil-ijtihad*); 4) fungsi

[10] Abu Hamid al-Ghazali, *Op. cit.*, hlm. 8.

komparasi (*al-faidah lil-muqaranah*); dan 5) fungsi religi (*al-faidah ad-diniyah*).

Fungsi historis ushul fiqh ialah menyajikan pembabakan sejarah pemikiran dalam hukum Islam sejak periode kelahirannya pada masa Rasulullah saw., periode sahabat, periode tabiin, periode penulisan ushul fiqh sebagai disiplin ilmu, hingga periode kontemporer. Pemikiran para tokoh ushul fiqh dari masa ke masa itu tidak saja memandu pemelajar untuk menghargai khazanah klasik yang cerdas, tetapi juga bisa digunakan sebagai bahan untuk mendesain masa depan yang lebih baik (*at-takhthith limustaqbal afdlal fi dlau-i turatsiha wa ushuliha wa muqaddasatiha*).

Fungsi intelek (*faidah 'ilmiyah*) ushul fiqh berlaku bagi para mujtahid yang menjadikan ushul fiqh sebagai bekal intelektual dalam penemuan hukum. Sedangkan fungsi praktiknya (*faidah 'amaliyah*) berlaku pada para muqallid yang menjadikan ushul fiqh sebagai bahan anutan yang diyakini kegunaannya. Fungsi invensi (*faidah fil-ijtihad*) berarti bahwa ushul fiqh membentangkan prosedur bagi mujtahid dalam merumuskan hukum.

Adapun fungsi komparasi (*faidah lil-muqaranah*) ialah membimbing para pemelajar dalam melakukan perbandingan antarpendapat serta aliran-aliran yang berkembang atau menjadikan ushul fiqh sebagai bahan perbandingan dengan metode penemuan hukum konvensional. Kemudian, fungsi religi (*faidah diniyah*) ialah memerankan fungsi keagamaan yang mendorong seseorang untuk menunaikan ajaran agamanya dengan baik. Terkait dengan fungsi terakhir ini para ahli ushul fiqh menyatakan: "*faidah ushul fiqh ma'rifat ahkam allah ta'ala wa hiya sabab al-fauzi bis-sa'adah ad-diniyah wa ad-dunyawiyah*."[11]

Sedangkan tujuan ushul fiqh ialah menerapkan kaidah-kaidah dan teori-teorinya pada dalil-dalil rinci guna menghasilkan hukum syariat. Jadi, berdasarkan kaidah dan bahasannya, teks syariat bisa dipahami dan hukum yang menjadi *dilalah*-nya dapat diketahui, serta sesuatu yang dapat menghilangkan kesamaran lafaz. Selain itu diketahui juga dalil-dalil yang dimenangkan ketika terjadi pertentangan antara satu dalil dengan yang lain.

Menurut Khudlari Biek, tujuan ushul fiqh ialah

1. Mengemukakan syarat-syarat yang harus dimiliki oleh seorang mujtahid agar mampu menggali hukum syariat secara tepat.
2. Sebagai acuan dalam menentukan dan menetapkan hukum syariat melalui metode yang dikembangkan para mujtahid, sehingga

[11] Wahbah az-Zuhaili, *Op. cit.*, hlm. 30—31.

dapat memecahkan berbagai persoalan baru yang muncul.

3. Memelihara agama dari penyimpangan sumber dan dalil hukum. Ushul fiqh menjadi tolok ukur validitas kebenaran sebuah ijtihad.
4. Mengetahui keunggulan dan kelemahan para mujtahid dilihat dari dalil yang mereka gunakan.
5. Mengetahui kekuatan dan kelemahan suatu pendapat sejalan dengan dalil yang digunakan dalam berijtihad, sehingga para peminat hukum Islam dapat melakukan *tarjih* (penguatan) salah satu dalil atau pendapat tersebut dengan mengemukakan pendapatnya.[12]

Ushul fiqh mengandung dua tujuan pokok, yaitu (1) menerapkan kaidah-kaidah yang ditetapkan oleh para ulama terdahulu guna menentukan hukum persoalan baru yang tidak ditemukan sebelumnya dan (2) mengetahui lebih dalam bagaimana upaya dan metode yang harus ditempuh untuk merumuskan kaidah, sehingga berbagai masalah yang muncul dapat ditetapkan hukumnya.[13]

Jika dicermati, penjelasan di atas mengarah pada dua kelompok, yakni jika berkecimpung secara praktis dalam hukum Islam, maka memahami ushul fiqh sangat bermanfaat bagi para mujtahid untuk meminimalisasi kesalahan dalam memutuskan hukum. Bagi peminat fiqh dan umat Islam, ushul fiqh dapat mengantarkan mereka untuk beramal secara ilmiah.

Rachmat Syafei menyebutkan fungsi ushul fiqh yaitu[14]

1. Memberikan pengertian dasar tentang kaidah dan metodologi para mujtahid dalam menggali hukum.
2. Menggambarkan persyaratan yang harus dimiliki seorang mujtahid agar mampu menggali hukum secara tepat, sedangkan bagi orang awam supaya lebih mantap dalam mengikuti pendapat para mujtahid setelah mengetahui metode ijtihad mereka.
3. Memberi bekal untuk menentukan hukum melalui berbagai persoalan baru.
4. Menyusun kaidah-kaidah umum (asas hukum) yang bisa dipakai untuk menetapkan berbagai persoalan dan fenomena sosial yang terus berkembang di masyarakat.
5. Mengetahui keunggulan dan kelemahan para mujtahid sejalan dengan dalil yang mereka gunakan. Dengan demikian, para peminat hukum Islam (yang belum mampu berijtihad) dapat memilih pendapat mereka yang terkuat disertai alasan-alasan yang tepat.

[12] Muhammad Khudlari Biek, 1994, *Ushul Fiqh,* Beirut: Dar al-Fikr, hlm. 15.
[13] Abdul Wahab Khallaf, 1978, *Ilmu Ushul al-Fiqh,* Kuwait: Dar al-Qalam, hlm. 14—15.
[14] Rachmat Syafei, 2007, *Ilmu Ushul Fiqih*, Bandung: Pustaka Setia, hlm. 24—25.

Perbedaan Ushul Fiqh dan Kaidah Fiqh

Ushul fiqh melahirkan kaidah-kaidah khas yang kemudian disebut "Kaidah Ushul." Meskipun ada perbedaan yang kentara antara kaidah ushul dengan kaidah fiqh, namun masih banyak orang kesulitan membedakannya. Para peneliti dalam bidang masing-masing menyatakan bahwa yang pertama kali membedakan antara keduanya adalah al-Qarafi yang menyatakan bahwa syariat ada dua, yaitu *ushul* dan *furu'*, di mana ushul terbagi menjadi dua lagi, yaitu ushul fiqh dan kaidah *fiqh kulliyah*.

Lebih rinci, perbedaan keduanya disebutkan oleh Ali Ahmad an-Nadwi di dalam poin-poin berikut.

1. Kaidah ushul ialah timbangan dan patokan untuk menentukan hukum secara benar. Dengan ushul fiqh, hukum digali dari dalil-dalilnya, seperti hukum asal *amar* itu wajib dan *nahi* berarti haram.
2. Kaidah ushul meliputi semua bagian, sedangkan kaidah fiqh hanya bersifat *aghlabiyah* (pada umumnya), sehingga banyak sekali pengecualiannya.
3. Kaidah ushul ialah cara untuk menggali hukum syariat yang praktis, sedangkan kaidah fiqh merupakan kumpulan hukum serupa yang kembali kepada hukum yang sama.
4. Kaidah-kaidah ushul muncul sebelum *furu'* sedangkan kaidah fiqh muncul setelah *furu'*.
5. Kaidah-kaidah ushul menjelaskan masalah-masalah yang terkandung dalam berbagai macam dalil rinci yang memungkinkan dikeluarkannya hukum dari dalil-dalil tersebut. Sementara kaidah fiqh menjelaskan masalah fiqh yang terhimpun dalam kaidah.[15]

Dari uraian di atas terlihat perbedaan yang nyata antara ilmu fiqh dan ushul fiqh. Jika ilmu fiqh berbicara tentang hukum dari sesuatu perbuatan, maka ushul fiqh membahas metode dan proses penemuan hukum itu sendiri. Atau dilihat dari sudut aplikasinya, fiqh menjawab pertanyaan "apa hukum dari suatu perbuatan?" dan ushul fiqh menjawab "bagaimana proses atau cara menemukan hukum?". Oleh karena itu, fiqh merupakan produk, sedangkan ushul fiqh metodologinya. Dan oleh sebab itu, fiqh terlihat sebagai koleksi produk hukum, sedangkan ushul fiqh merupakan koleksi metode yang sangat diperlukan untuk memproduksi hukum.

Untuk mengetahui perbedaan mendasar antara ushul fiqh dengan fiqh, maka terlebih dahulu dikemukakan ruang lingkup fiqh, yaitu

[15] Ali an-Nadwi, 1986, *al-Qawaid al Fiqhiyah Mafhumuha, Nasy-atuha, waTathawwuruha: Dirasat Muallafatiha, Ad'illatuha, Muhimmatuha, wa Tathbiqatuha*, Damaskus: Dar alQalam.

semua perbuatan mukalaf mengenai hubungannya dengan Tuhan, keluarga, masyarakat, dan negara.

Untuk menetapkan hukum perbuatan mukalaf tersebut, baik menyangkut ibadah, muamalah, munakahat, maupun jinayah, ulama fiqh menyesuaikan atau mengembalikannya kepada hukum *kulli* yang ditetapkan oleh ushul fiqh. Begitu juga dalil yang digunakan oleh ulama fiqh sebagai dalil *juz'i*.[23]

Dapat disimpulkan bahwa ruang lingkup ushul fiqh adalah sumber-sumber atau dalil-dalil hukum, jenis-jenis hukum, cara *istinbath* hukum dan *ijtihad* dengan berbagai permasalahannya. Dalam kaitan ini ushul fiqh membahas dalil *kulli* yang menghasilkan hukum *kulli*. Sedang fiqh, ruang lingkupnya adalah semua perbuatan mukalaf dari segi hukum syariat. Dalam hubungan ini fiqh membahas dalil *juz'i* yang menghasilkan hukum *juz'i*. Cukup jelas bahwa ushul fiqh menjadi dasar hukum fiqh.

Fungsi ilmu dalam filsafat ilmu ialah untuk memecahkan persoalan manusia sebagai sarana untuk mencapai kesejahteraan.[16] Sedangkan ushul fiqh bertujuan menerapkan kaidah-kaidah dan teori-teori atas dasar dalil-dalil terperinci untuk mendapatkan hukum-hukum syariat. Hal itu untuk membimbing manusia menangkap maksud Allah secara benar[17] atau mengira-ngira kehendak Allah Swt. Pada dasarnya Allah menurunkan syariat ke dunia untuk mengaplikasikan kemaslahatan manusia baik di dunia maupun di akhirat kelak (*litahqiq mashalih an-nas*).[18]

literasi nusantara

[16] Jujun S. Suriasmantri, 2003, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, hlm. 106.

[17] Ahmad al-Husari, 1981, *Nadhariyah al-Hukm wa Mashadir at-Tasyri' fi Ushul al-Fiqh al-Islami,* Kairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyah, hlm. 10.

[18] Musthafa as-Shalabi, 1981, *Ushul Fiqh al-Islami,* Beirut: Dar an-Nahdlah al-'Arabiyah, hlm. 44—58.

HISTORISITAS USHUL FIQH

Periode Nabi saw.

Ketika Rasulullah masih hidup, tuntunan yang diperlukan dan jalan keluar untuk berbagai masalah diselesaikan dengan baik, entah melalui wahyu atau putusan langsung dari Rasulullah. Ketika itu sumber hukum Islam hanya Al-Qur'an dan hadis. Hukum yang ditetapkan dalam Al-Qur'an atau hadis terkadang berbentuk jawaban dari suatu pertanyaan atau karena munculnya suatu kasus.

Dalam beberapa kasus, Rasulullah saw. menetapkan hukum dengan menggunakan qiyas; antara lain ketika menjawab pertanyaan Umar bin Khattab: apakah batal puasa seseorang yang mencium istrinya. Rasulullah saw. bersabda: "Apabila kamu berkumur-kumur dalam keadaan puasa apakah puasamu batal? Umar menjawab: Tidak apa-apa (tidak batal), Rasulullah saw. bersabda lagi: Teruskan puasamu." (HR Bukhari, Muslim, dan Abu Dawud.)

Cara Rasulullah saw. dalam menetapkan hukum seperti dalam hadis di atas merupakan cikal bakal munculnya ushul fiqh, bahkan para ulama menyatakan bahwa keberadaan ushul fiqh bersamaan dengan munculnya hukum fiqh sejak periode Rasulullah saw. Hal ini antara lain dapat diketahui dari sabda Rasulullah saw.: "Sesungguhnya aku memberikan keputusan kepadamu melalui pendapatku dalam hal-hal yang tidak diturunkan wahyu kepadaku." (HR Abu Dawud.)

Pada masa itu dapat dikatakan bahwa sumber fiqh adalah wahyu Allah Swt. Namun demikian, ada pula usaha dari beberapa sahabat yang menggunakan pendapatnya dalam menentukan keputusan hukum. Hal tersebut didasarkan pada riwayat Muadz bin Jabal sewaktu ia diutus oleh Rasul saw. untuk menjadi gubernur di Yaman. Sebelum

berangkat, Nabi bertanya kepada Muadz:

كَيْفَ تَقْضِي؟ فَقَالَ: أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ. قَالَ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ. قَالَ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي. قَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ.

"Nabi saw. bertanya kepada Muadz bin Jabal: 'Bagaimana engkau akan memutuskan persoalan?' Ia menjawab: 'Akan saya putuskan berdasarkan Al-Qur'an.' Nabi bertanya lagi: 'Jika tidak kau temukan di dalam Kitabullah?' Ia menjawab: 'Akan saya putuskan berdasarkan sunnah Rasul saw.' Nabi bertanya lagi: 'Jika tidak kau temukan di dalam sunnah Rasul?' Ia menjawab: 'Saya akan berijtihad dengan penalaran saya.' Maka Nabi bersabda: 'Segala puji bagi Allah yang telah memberi taufik atas diri utusan Rasulullah saw." (HR Tirmidzi.)

Dalam beberapa kasus, Nabi saw. juga menggunakan qiyas ketika menjawab pertanyaan para sahabat. Misalnya ketika menjawab pertanyaan Umar bin Khattab tentang batal atau tidaknya puasa seseorang yang mencium istrinya. Rasulullah saw. bersabda: "Apabila kamu berkumur-kumur dalam keadaan puasa, apakah puasamu batal?" Umar menjawab: "Tidak." Rasulullah kemudian bersabda: "Maka teruskan puasamu." (HR Bukhari, Muslim, dan Abu Dawud.)

Hadis ini mengidentifikasikan kepada kita bahwa Rasulullah saw. telah menggunakan qiyas dalam menetapkan hukumnya, yaitu dengan mengiyaskan tetap sahnya puasa orang yang mencium istrinya sebagaimana tidak batalnya puasa sebab berkumur-kumur.

Bagi umat Islam, syariat adalah tugas umat manusia yang menyeluruh, meliputi moral dan etika pembinaan umat, aspirasi spiritual, serta ibadah formal dan ritual yang rinci. Syariat mencakup semua hukum publik dan individu, kesehatan, bahkan kesopanan dan akhlak. Memang dari sekian aspek yang diatur oleh Islam, aspek hukum mempunyai kedudukan tersendiri karena ia bersentuhan langsung dengan kenyataan yang dihadapi umat Islam.

Rasulullah saw., dalam memecahkan masalah yang muncul, terkadang juga meminta pendapat para sahabat melalui forum musyawarah. Sebagai contoh, beliau meminta pertimbangan kepada Abu Bakar dan Umar dalam menangani tawanan perang Badar.

Periode Sahabat

Pada masa sahabat yang lebih dekat dengan tradisi kehidupan Rasulullah saw., pemecahan masalah hukum lebih banyak bersandar

literasi nusantara

pada Al-Qur'an dan tradisi yang dibawa oleh Rasul, serta mereka saling bertukar informasi tentang tradisi tersebut.[19] Apabila mereka tidak menemukannya dalam dua sumber tersebut, mereka dengan segala upaya dan kesungguhan berijtihad mencari pemecahan masalah dengan selalu mengambil inspirasi dan menangkap pesan-pesan universal Al-Qur'an dan hadis. Dalam berijtihad, sering kali mereka menghasilkan pemecahan yang berbeda.

Oleh karena itu, tidak berlebihan jika Ibnu Khaldun mengatakan: "Tidaklah sahabat itu mampu berfatwa, dan tidak semua dari mereka itu dapat diambil dan dijadikan pedoman dalam agama."[20] Lain halnya di kalangan Syiah yang meyakini bahwa para imam mereka memiliki hak otoritatif sebagaimana dimiliki oleh Rasul dalam menginterpretasikan wahyu Ilahi. Apa pun yang diputuskan oleh para imam itu mengikat kaum muslimin.[21]

Pada periode sahabat muncul bermacam peristiwa yang belum pernah terjadi pada masa Rasulullah saw. Untuk menetapkan hukum para sahabat harus berijtihad. Dalam berijtihad, ada kalanya mereka bersepakat yang kemudian dinamakan ijma' dan terkadang berbeda yang kemudian dinamakan *atsar*. Dengan demikian, ushul fiqh sebenarnya sudah lahir di zaman Rasulullah saw., kemudian semakin elaboratif pada masa sahabat. Sejarawan India, Nazeer Ahmed, dalam *Shariah, Fiqh, and the Sciences of Nature*, menyatakan bahwa awal mula kemunculan ushul fiqh sebagai disiplin ilmu tersendiri tidak dapat dilepaskan dari sejarah penulisan Al-Qur'an dan hadis yang praktiknya sudah dimulai sejak era sahabat.

Secara rasio, para sahabat tidak mungkin bersepakat dalam suatu hukum syariat untuk berbohong. Misalnya, ijma' sahabat dalam masalah warisan adalah kakek berhak menerima waris ⅙ ketika bersama dengan anak laki-laki. Karena ketika tidak ada Bapak, kakek bisa menggantikan posisinya dalam penerimaan warisan. Pendapat ini dikuatkan oleh Fathi Muhammad Salim dalam *Istidlal bid-Dzann fi al-'Aqidah* bahwa hanya ijma' sahabat yang layak dijadikan dalil syariat.[22]

Setelah Rasulullah saw. wafat, ijtihad para sahabat dijadikan sumber hukum. Di antara contoh ijtihad sahabat ialah Umar bin Khattab

[19] Muhammad Yusuf Musa, 1958, *Tarikh al-Fiqh al-Islami*, Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsah, hlm. 277.

[20] Abdurrahman bin Muhammad bin Khaldun, t.t., *Muqaddimah Ibnu Khaldun*, Jeddah: Dar al-Bayan, hlm. 446.

[21] Abdul Aziz A. Sachenia, 1991, *Kepemimpinan dalam Islam Perspektif Syiah*, Bandung: Mizan, hlm. 23.

[22] Fathi Muhammad Salim, 1981, *Istidlal bid-Dzanni fil-'Aqidah*, Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsah, hlm. 142.

yang tidak menjatuhkan hukum potong tangan kepada seseorang yang mencuri karena kelaparan, mengingat yang bersangkutan mencuri karena terpaksa.[26] Contoh lain, Ali bin Abi Thalib berpendapat bahwa hukuman orang yang meminum khamar disamakan dengan hukuman orang yang melakukan qadzaf (menuduh orang lain berbuat zina), yaitu 80 kali dera. Ali berargumen bahwa orang yang minum khamar akan mabuk, orang yang mabuk akan mengigau. jika sudah mengigau, ucapannya tidak terkontrol dan akan menuduh orang lain berbuat zina.[27]

Pada periode sahabat sering terjadi perbedaan pendapat dalam menetapkan hukum suatu masalah; misalnya tentang iddah seorang wanita hamil yang suaminya meninggal. Menurut Umar bin Khattab, idah wanita tersebut ialah sampai si anak lahir—berdasarkan QS at-Thalaq: 4. Sedangkan menurut Ali bin Abi Thalib, iddahnya dipilih yang paling lama di antara iddah hamil dan iddah kematian suami: jika si anak lahir sebelum 4 bulan 10 hari, maka iddahnya harus iddah kematian suami, tetapi jika waktu tersebut lewat sementara si anak belum lahir, maka iddahnya ialah sampai ia melahirkan.

Penggunaan *mashlahah* juga menjadi bagian penting fiqh sahabat. Umar bin Khattab dikenal sebagai sahabat yang mengenalkan pertimbangan maslahat dalam pemecahan hukum. Hasil pertimbangan tersebut dapat dilihat pada pengodifikasian Al-Qur'an menjadi satu mushaf, pengucapan talak di satu majelis dianggap talak tiga, tidak memberlakukan hukuman potong tangan di waktu paceklik, penggunaan pajak tanah (*kharaj*), pemberhentian jatah zakat bagi mualaf, dan sebagainya.

Begitu pula pada masa Utsman bin Affan. Nabi memerintahkan azan satu kali pada masuk waktu salat Jumat, yaitu setelah khatib naik mimbar. Saat itu azan satu kali cukup untuk memberi tahu orang-orang untuk melaksanakan salat Jumat, sedangkan pada masa khalifah Utsman bin Affan, umat Islam semakin banyak dan wilayahnya semakin luas. Jika azan hanya satu kali, pemberitahuan belum tentu merata. Karena itulah Utsman menetapkan azan salat Jumat menjadi dua kali.

Dalam konteks ini, pada era sahabat digunakan beberapa cara baru untuk pemecahan hukum. Mereka mempraktikkan ijma', qiyas, dan *istishlah* (*mashlahah mursalah*) jika hukum suatu masalah tidak ditemukan dalam Al-Qur'an maupun hadis. Khalifah biasa melakukan musyawarah untuk mencari kesepakatan bersama tentang persoalan hukum. Musyawarah tersebut diikuti oleh para sahabat yang ahli dalam bidang hukum. Keputusan musyawarah tersebut biasanya diikuti

oleh para sahabat yang lain sehingga mereka bersepakat. Itulah momentum lahirnya ijma' sahabat, yang di kemudian hari diakui oleh sebagian ulama, khususnya Imam Ahmad bin Hambal dan pengikutnya sebagai ijma' yang paling bisa diterima.

Secara umum, sebagaimana pada masa Rasulullah saw., ushul fiqh pada era sahabat masih belum menjadi bahan kajian ilmiah. Sahabat memang sering berbeda pandangan dan berargumentasi untuk mengkaji persoalan hukum. Namun, dialog semacam itu belum mengarah kepada pembentukan sebuah bidang kajian khusus tentang metodologi penentuan hukum.[23]

Periode Tabiin dan Tabi' at-Tabiin

Pada masa tabiin, tabi' at-tabiin, dan para imam mujtahid sekitar abad II dan III Hijriah, wilayah kekuasaan Islam semakin meluas sampai ke daerah-daerah non-Arab, tidak berbahasa Arab, serta situasi dan kondisi yang beragam. Banyak di antara ulama yang bertebaran ke daerah-daerah tersebut dan tidak sedikit pula penduduk setempat yang masuk Islam. Persoalan-persoalan hukum yang dihadapi semakin kompleks, dan ketetapannya tidak dijumpai di dalam Al-Qur'an maupun hadis. Karena itu ulama-ulama di sana berijtihad mencari ketetapan hukumnya berdasarkan penalaran mereka terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis. Ditambah pula dengan pengaruh kemajuan ilmu pengetahuan dalam berbagai bidang yang membuat kegiatan ijtihad menjadi maju pesat.[24]

literasi nusantara

Pada masa tabiin, cara menggali hukum semakin berkembang. Di antara mereka ada yang menempuh metode *mashlahah* atau metode qiyas di samping berpegang pula pada fatwa sahabat sebelumnya. Pada masa inilah mulai tampak perbedaan-perbedaan mengenai hukum sebagai konsekuensi logis dari perbedaan metode yang digunakan oleh para ulama ketika itu.

Sebagaimana diungkapkan oleh Said al-Musayab, titik tolak para ulama dalam menetapkan hukum bisa berbeda; yang satu melihat dari sudut maslahat, sementara lainnya menetapkan hukum melalui qiyas. Ketika itu, ulama ushul fiqh di Irak bermunculan, di antaranya Alqamah bin Waqqash, al-Laits, dan Ibrahim an-Nakhai. Mereka terkenal karena menggunakan *ra'yu* (penalaran), sehingga mereka

---

[23] Muhammad Khudlari Biek, t.t., *Tarikh Tasyri' al-Islami*, Surabaya: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, hlm. 114.

[24] Alaiddin Koto, 2009, *Ilmu Fiqh dan Ushul Fiqih*, Jakarta: PT Grafindo Persada, hlm. 32.

menyamakan kasus hukum yang dihadapi dengan hukum yang ada nasnya. Sikap ulama Irak ini bukan sama sekali meninggalkan sunnah Rasulullah saw., tetapi karena sangat sedikit sunnah yang bisa mereka temukan seiring perkembangan persoalan hukum di masyarakat. Berbeda dengan para ulama Madinah yang dengan mudah menemukan sunnah Rasulullah saw. di sana.

Dalam sejarah peradaban sejak Muawiyah naik tahta pada 30 Juli 661 sampai jatuhnya al-Mu'tashim oleh serangan Hulagu Khan pada 1258, bentuk pemerintahan Islam menjadi monarki selama 597 tahun. Sementara pasca Nabi saw. sampai terbunuhnya Ali bin Abi Thalib (661), bentuk pemerintahan Islam adalah republik. Dengan demikian, munculnya ushul fiqh tidak akan lepas dari bias konteks politik dinasti tiranik yang bersifat literalistik. Kaidah bahasa sangat dominan dalam corak bangunan ushul fiqh dan implikasinya ushul fiqh tidak memperhatikan maslahat (tujuan diundangkannya syariat).

Corak perbedaan pemahaman lebih jelas lagi pada masa sesudah tabiin atau pada masa a*l-Aimmah al-Mujtahidin*. Sejalan dengan itu, kaidah-kaidah *istinbath* yang digunakan juga semakin jelas bentuknya. Abu Hanifah, misalnya, menempuh metode qiyas dan *istihsan*.

Tercatat dalam sejarah hukum Islam bahwa yang pertama sekali mengambil inisiatif membukukan hukum fiqh adalah Imam Malik bin Anas dalam *magnum opus*-nya, *Muwattha'*. Dalam kitab ini, Imam Malik mengumpulkan hadis-hadis sahih, fatwa-fatwa sahabat, tabiin dan tabi' tabiin. Jadi, *Muwattha'* ialah kitab hadis dan fiqh.[25] Kemudian kitab ini menjadi pegangan ulama-ulama Hijaz berikutnya.

Selanjutnya Abu Yusuf, sahabat Abu Hanifah, yang menyusun beberapa kitab fiqh yang menjadi pegangan ulama-ulama Irak. Muhammad bin al-Hasan (sahabat Abu Hanifah) menulis *Zahir ar-Riwayat as-Sittah* yang dikumpulkan oleh al-Hakim as-Syahid dalam kitabnya *Al-Kafi*. Kitab ini disyarahi oleh *as-Sarkhasi* dalam *Al-Mabsuth* sebagai rujukan mazhab Hanafi. Kemudian Imam Syafii di Mesir menyusun kitab *Al-Umm* yang menjadi pegangan para Syafiiyah.

Kitab-kitab yang disusun oleh para imam mujtahid tersebut mencantumkan dalil-dalil hukum dan *istidlal*-nya sebagai bagian dari ushul fiqh tetapi belum merupakan ilmu tersendiri. Dengan disusunnya kaidah-kaidah *syar'iyah* dan kaidah-kaidah *lughawiyah* dalam berijtihad pada abad kedua Hijriah, terwujudlah ushul fiqh. Ibnu Nadim menyatakan bahwa ulama yang pertama kali menyusun kitab ushul fiqh ialah Imam Abu Yusuf, murid Imam Abu Hanifah—tetapi

[25] *Ibid.*, hlm. 260.

tidak sampai kepada kita.

Menurut Abdul Wahab Khallaf, ulama yang pertama kali membukukan kaidah-kaidah ushul fiqh beserta postulatnya ialah Imam Syafii (150—204 H) dengan karya monumentalnya, *Ar-Risalah*. Kitab ini ialah kitab ushul fiqh yang pertama sampai kepada kita. Ibnu Khaldun juga menyatakan hal serupa. Kitab *Ar-Risalah* sendiri membicarakan *amr, nahi*, *bayan*, *khabar*, nasakh, dan kemudian fuqaha Hanafiyah menahkik kaidah-kaidah tersebut, demikian pula para mutakallimin.[26] Menurut ar-Razi, ulama sepakat bahwa penyusun ushul fiqh pertama kali adalah Imam Syafii yang mengurutkan tiap-tiap bab dan dalil baik yang kuat maupun yang lemah.[27]

Imam Syafii menjumpai kontroversi antara ahli hukum Madinah dan ahli hukum Irak—yang dikenal sebagai *ahlu al-hadis* dan *ahlu ar-ra'yi*. Imam Syafii mengkhawatirkan tercemarnya kemurnian syariat Islam dan bahasa Al-Qur'an, maka ia menganggit *Ar-Risalah* yang merumuskan pedoman ijtihad dan menguraikan kaidah-kaidah ushul fiqh. Pada mulanya kitab tersebut tidak disebut *Ar-Risalah*, tetapi *Al-Kitab*. Kemudian dinamakan *Ar-Risalah* setelah ia disampaikan kepada Abdurrahman bin Mahdi.[28] Imam Syafii menulis *Ar-Risalah* dua kali: pertama sebelum pergi ke Mesir—dikenal dengan *Ar-Risalah al-Qadimah*—dan kedua pada saat beliau berada di Mesir—dikenal dengan *Ar-Risalah al-Jadidah* dan kemudian sampai pada kita hari ini.

Para ulama pengikut Imam Syafii, seperti as-Sayrafi (w. 330 H), an-Nisaburi (w. 365 H), dan al-Jauzaqi (w. 388), mempertahankan dan bahkan menjelaskan *Ar-Risalah* tersebut. Dibutuhkan sekitar dua abad bagi mereka untuk memperdebatkan ushul fiqh yang dikembangkan oleh Imam Syafii. Bahkan, menurut Imam Syafii sendiri, seseorang selamanya tidak boleh menetapkan hukum halal-haram kecuali berdasarkan ilmu yang bersumber dari Al-Qur'an, hadis, ijma', dan qiyas. Imam Syafii, melalui *Ar-Risalah*, mewariskan metode dan mekanisme ijtihad untuk mengambil hukum dari keempat sumber tersebut.

Al-Qadli Abdul Jabbar (w. 415 H), seorang tokoh Mu'tazilah, menulis kitab ushul fiqh bertajuk *al-'Amd* setebal dua jilid. Abu al-Husayn al-Basri (w. 435 H) dalam *al-Mu'tamad fi Ushul al-Fiqh* memberi komentar bahwa Abdul Jabbar ialah ulama yang unik karena dalam ilmu kalam mengikuti mazhab Mu'tazilah, tetapi dalam hal

[26] Abdurrahman bin Muhammad bin Khaldun, *Op. cit.*, hlm. 455.

[27] Fakhruddin ar-Razi, 1988, *Al-Mahshul fi 'Ilmi Ushul al-Fiqh,* Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, hlm. 55.

[28] Muhammad bin Idris as-Syafii, 1970, *ar-Risalah,* Mesir: Syirkah Maktabah wa Mathba'ah Mustafa al-Baaby al-Khalaby wa Auladih, hlm. 12.

fiqh mengikuti Imam Syafii.

Para pakar saat itu melahirkan karya-karya terbaik sebagai produk ilmiah baik secara umum maupun khusus yang di dalam sejarah ushul fiqh disebut sebagai masa keemasan. Melalui produk ilmiah ini sekali metode para pakar amat terang dalam meletakkan ushul fiqh, merumuskan kaidah-kaidahnya, dan menyusun bab-babnya. Kedua metode tersebut merupakan metode yang berdiri sendiri, yaitu metode Mutakallimin dengan segenap perbedaan mazhab fiqh yang ada di dalamnya dan metode Ahnaf. Keduanya mempunyai keistimewaan, metode, serta topik-topiknya masing-masing.

Dalam konteks ini, sejarah penulisan ushul fiqh terdiri dari tiga aliran, yaitu Mutakallimin atau Syafiiyah, Aliran Fuqaha atau Hanafiyah, dan aliran perpaduan antara Mutakallimin dan Fuqaha.

Aliran Mutakallimin

Aliran ini dinamakan *Mutakallimin* karena mayoritas ulama penyusun kitab dalam aliran ini berasal dari ulama kalam yang beragam, seperti Mu'tazilah, Syafiiyah, Malikiyah, dan Hanabilah. Prinsip aliran tersebut ialah berpegang pada kaidah ushul dalam penetapan hukum tanpa memperhatikan kesuaian kaidah dengan cabang-cabang fiqh yang berasal dari ulama mujtahid. Aliran ini juga dinamakan aliran Syafiiyah karena Imam Syafii ketika mengarang *ar-Risalah* menggunakan metode tersebut.[29]

literasi islamiah

Kontribusi Imam Syafii dalam ushul fiqh dengan *Risalah*-nya bisa dikatakan setara dengan Aristoteles dalam bidang logika. *Ar-Risalah* merupakan kitab pertama yang menggunakan metode ini dalam penulisannya. Di antara ciri-cirinya ialah (1) metode ini memfokuskan pada kajian teoretis murni untuk menghasilkan kaidah-kaidah ushul yang kuat, sekalipun mungkin tidak mendukung mazhab fiqh pendahulunya; (2) metode tersebut sangat mengandalkan kajian bahasa Arab yang mendalam dalam menelurkan kaidah ushul, menggunakan *dilalah* yang ditunjukkan oleh kata atau kalimat, logika akal, dan pembuktian dalil-dalilnya; (3) metode ini tidak bergantung pada pembahasan cabang-cabang fiqh dan fanatisme mazhab—jika masalah fiqh disebutkan, maka itu sekadar contoh penerapan saja. Metode ini juga menggunakan gaya perdebatan ilmiah dengan ungkapan: *"Jika Anda mengatakan ..., maka jawaban kami adalah ...."*

Imam Syafii hidup antara tahun 767—820, bertepatan dengan permulaan era Bani Abbasiyah yang memerintah umat Islam tahun

[29] Abdul Wahab Khallaf, *Op. cit.,* hlm. 9.

750—1258 dalam suasana wajah politik ketaatan rakyat pada penguasa yang akhirnya berkembang menjadi dogma. Sehingga tarik-menarik antara kelompok tekstualis dan rasionalis dimenangkan oleh kelompok pertama. Dalam hal ini, Imam Syafii mengambil jalan moderat (sintesis) antara kedua secara seimbang, yaitu dalam qiyas.

Di antara Kitab-kitab yang menggunakan metode Mutakallimin ialah

1. *Ar-Risalah* karya Imam Syafii (150—204 H).
2. *Al-'Uddah fi Ushul al-Fiqh* karya Al-Qadli Abu Ya'la Muhammad bin al-Husain bin Muhammad al-Hambali (380—458 H).
3. *At-Taqrib* karya Al-Qadli Abu Bakr al-Baqillani al-Maliki (w. 403 H).
4. *Al-Burhan* karya Abu al-Ma'ali Abdul Malik bin Abdullah al-Juwaini as-Syafii atau Imam al-Haramain (410—478 H).
5. *Al-Mu'tamad* karya Abu al-Husain Muhammad bin Ali al-Bashri al-Mu'tazili as-Syafii (w. 436 H).
6. *At-Tamhid fi Ushul al-Fiqh* karya Mahfudh bin Ahmad bin Husain Abu alKhattab al-Kalwadzani al-Hambali (432—510 H).
7. *Al-Mustashfa* karya Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali as-Syafii (w. 505 H).
8. *Raudlah an-Nazhir Wa Junnah al-Munzhir* karya Muwaffaquddin Abdullah bin Ahmad bin Muhammad bin Qudamah al-Maqdisi al-Hambali (541—620 H).
9. *Al-Mahshul* karya Fakhruddin Muhammad bin Umar ar-Razi As-Syafii (w.606 H).
10. *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam* karya Saifuddin Ali bin Abi Ali al-Amidi as-Syafii (w.631 H).

Aliran Fuqaha atau Hanafiyah

Metode ini memiliki beberapa ciri khusus. *Pertama*, keterkaitan erat antara ushul fiqh dengan cabang-cabang fiqh yang dijadikan dalil dan sumber utama kaidah-kaidah ushul. Apabila ada kaidah ushul yang bertentangan dengan ijtihad para imam dan ulama mazhab Hanafi, mereka menggantinya dengan kaidah yang sesuai. *Kedua,* tujuan utama dari metode ini adalah mengumpulkan hukum-hukum fiqh hasil ijtihad para ulama Hanafiyah dalam kaidah-kaidah ushul. *Ketiga*, metode ini terlepas dari kajian teoretis dan lebih bersifat praktis. Metode ini muncul karena para ulama Hanafiyah tidak meninggalkan kaidah ushul yang terkumpul dan tertulis bagi murid-murid mereka seperti yang dilakukan Imam Syafii. Dalam buku-buku mazhab Hanafi, hanya ditemukan masalah-masalah fiqh dan beberapa kaidah yang tersebar

literasi

di sela-sela pembahasannya. Akhirnya mereka mengumpulkan masalah-masalah fiqh yang sejenis dan mengkajinya untuk merumuskan kaidah-kaidah ushul.[30]

Ada beberapa kitab yang ditulis dengan metode Hanafiyah, antara lain

1. *Al-Ushul* karya Ubaidullah bin al-Husain bin Dallal al-Karkhi al-Hanafi (260—340 H).
2. *Al-Ushul* karya Ahmad bin Ali al-Jashash al-Hanafi (w. 370 H).
3. *Al-Ushul* karya Muhammad bin Ahmad bin Abi Sahl Abu Bakr as-Sarakhsi al-Hanafi (w. 490 H).
4. *Kanz al-Wushul ila Ma'rifat al-Ushul* karya Ali bin Muhammad bin al-Husain al-Bazdawi al-Hanafi (w. 482 H).
5. *Ta'sis an-Nadhar* karya Ubaidullah bin Umar bin Isa Abu Zaid ad-Dabbusi al-Hanafi (w. 430 H).
6. *Al-Manar* karya Hafizhuddin Abdullah bin Ahmad an-Nasafi al-Hanafi (w. 701 H).
7. *At-Tamhid fi Takhrij al-Furu' 'ala al-Ushul* karya Jamaluddin Abdur Rahim bin al-Hasan bin 'Ali al-Isnawi as-Syafii (704—772 H).

Aliran Kombinasi Mutakallimin dan Fuqaha

Metode ini pertama kali diterapkan pada permulaan abad ke-7 Hijriah oleh Ahmad bin Ali bin Taghlib dari Irak yang dikenal dengan Muzhaffaruddin bin as-Sa'ati (w. 694 H) dengan karya monumentalnya *Badi'u an-Nizham al-Jami' baina Ushul al-Bazdawi wa al-Ihkam*. Di antara keistimewaan metode ini adalah penggabungan antara kekuatan teori dan praktik dengan mengokohkan kaidah-kaidah ushul dengan argumentasi ilmiah dan aplikasi kaidah ushul tersebut ke dalam kasus-kasus fiqh. Dalam hal ini, ushul fiqh mampu mebandingkan aliran Mutakallimin dan Fuqaha sehingga keduanya menjadi kekuatan ushul fiqh yang independen hingga akhirnya ushul fiqh menjadi pilar metode hukum Islam yang dinamis dengan metodologi yang runtut.

Buku-buku penting yang ditulis dengan metode gabungan antara lain

1. *Badi' an-Nizham al-Jami' baina Ushul al-Bazdawi wal-Ihkam* karya Ibnu as-Sa'ati.
2. *Tanqih al-Ushul* karya Ubaidullah bin Mas'ud al-Bukhari (w. 747 H).
3. *Jam'u al-Jawami'* karya Tajuddin Abdul Wahab bin Ali as-Subki

[30] Abdul Wahab Khallaf, *Op. cit.,* hlm. 78.

as-Syafii (w. 771 H).

4. *Al-Qawa'id wa al-Fawaid al-Ushuliyah* Ali bin Muhammad bin Abbas al-Hambal atau Ibnu al-Lahham (752—803 H).
5. *Musallam at-Tsubut* karya Muhibbuddin bin Abdussyakur al-Hanafi (w. 1119 H).
6. *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq 'Ilm al-Ushul* Muhammad bin Ali bin Abdullah as-Syaukani as-Syafii (w. 1250 H).
7. Buku-buku Ushul fiqh Kontemporer, antara lain
8. *Tashil al-Wushul ila 'Ilmi al-Ushul* karya Muhammad Abdurrahman al-Mahlawi al-Hanafi (w. 1920 M).
9. *Ushul al-Fiqh* karya Muhammad al-Khudlari (w. 1927 M).
10. *Ushul al-Fiqh* karya Abdul Wahab Khallaf (w. 1955 M).
11. *Ushul al-Fiqh* karya Muhammad Abu Zahrah (w. 1974 M).
12. *Ushul al-Fiqh* karya Muhammad Zuhair Abu an-Nur.
13. *Ushul al-Fiqh al-Islami* karya Syaikh Syakir al-Hambali.
14. *Ushul al-Fiqh al-Islami* karya Wahbah az-Zuhaili.
15. *Ushul al-Fiqh al-Islami* karya Zakiyuddin Sya'ban.

literasi
nusantara

literasi
nusantara

CORAK HISTORIS USHUL FIQH

Literalistik: Aplikatif (*Tathbiqi la Nadhari*)

Pada masa Nabi saw., umat Islam tidak memerlukan kaidah tertentu dalam memahami hukum syariat.[31] Semua persoalan dapat langsung dirujuk kepada Nabi saw. lewat penjelasannya tentang Al-Qur'an atau melalui hadis. Walaupun ada beberapa sahabat yang berijtihad—ketika tidak berada di dekat Nabi—tetapi tidak menjadi ketetapan hukum sebelum dijustifikasi Nabi. Hasil ijtihad yang telah dijustifikasi tersebut beralih menjadi *as-sunnah at-taqririyah.* Proses perkembangan hukum Islam ini terus berlanjut pada masa Khulafaur Rasyidin dengan dasar *tasyri'*, yaitu Al-Qur'an, hadis, dan ijtihad sahabat. Dengan demikian, ushul fiqh pada masa ini berada pada tataran aplikatif, belum berupa teori (*tathbiqi la nadhari*).

Para sahabat Nabi menyaksikan dan berinteraksi langsung dengan turunnya Al-Qur'an dan mengetahui sunnah Nabi saw., di samping itu mereka adalah para ahli bahasa dan memiliki kecerdasan berpikir serta kebersihan fitrah yang luar biasa. Sehingga sepeninggal Nabi saw. mereka pun tidak memerlukan perangkat teori (kaidah) untuk berijtihad, meskipun kaidah-kaidah yang tidak tertulis telah ada dalam dada-dada mereka dan dapat digunakan. Setelah meluasnya *futuhat Islamiyah*, umat Islam Arab banyak berinteraksi dengan bangsa-bangsa lain yang berbeda bahasa dan latar belakang peradaban. Hal ini berakibat melemahnya kemampuan berbahasa Arab di

[31] Ahmad Rafiq merumuskan hubungan syariat dan fiqh dengan menyebut bahwa fiqh adalah formula yang dipahami dari syariat dan syariat tidak bisa dijalankan dengan baik tanpa fiqh. Lihat Ahmad Rafiq, *Hukum Islam di Indonesia*, Raja Grafindo Persada: Jakarta, 1997, hlm. 5.

kalangan sebagian umat Islam, terutama di Irak. Namun di sisi lain, kebutuhan akan ijtihad sangat mendesak karena banyaknya masalah baru yang belum pernah terjadi dan memerlukan kejelasan hukum.[32] Diriwayatkan bahwa Ali bin Abi Thalib r.a. berbicara mengenai *muthlaq-muqayad*, *khas-'amm,* dan *nasikh-mansukh*. Hanya saja hal itu tidak diungkapkan dalam bentuk batasan-batasan tertulis. Tidak ada fuqaha yang berbicara mengenai ushul fiqh berupa kaidah-kaidah umum yang merangkum dalil-dalil syariat berikut tata cara (metode), pertentangan (*ta'arudl*), dan penarjihannya.

Corak penafsiran pada masa sahabat masih belum memakai metodologi dan kerangka berpikir yang baku dan sistematis. Hal ini berangkat dari kejeniusan para sahabat dan karena mereka berjumpa dengan Nabi. Ketika ulama hukum mengklaim bahwa ramalan mereka tentang syariat berasal dari Allah, maka seseorang akan serta merta menduga bahwa hukum Islam mengandung dimensi transendental. Salah satu pertanyaan menarik yang perlu dijadikan pijakan dalam kajian syariat adalah putusan hukum atau peraturan. Bagaimana seorang ahli fiqh dapat mengambil kesimpulan pada akhir evaluasi dan risetnya yang sangat empiris terhadap fakta-fakta dan teks-teks bahwa kesimpulannya merupakan hal transendental dan otoritas Tuhan.[33]

Pada masa sahabat mulai digalakkan aktivitas interpretasi sebuah penafsiran pada teks, tetapi mereka sebagai generasi yang hidup bersama Nabi dan tahu betul proses asbabun nuzul Al-Qur'an. Mereka mampu melakukan penafsiran pada teks agama tanpa menggunakan pendekatan dan metodologi yang baku. Menurut Ali as-Sayis[34] bahwa mereka menyaksikan langsung turunnya Al-Qur'an dan paham tujuan-tujuan Nabi. Begitu pula dalam generasi berikutnya yaitu tabiin belum memerlukan seperangkat metodologi tafsir yang baku karena mereka menyerap postulat-postulat hukum secara langsung kepada sahabat Nabi.[35]

Di antara mereka yang paling banyak berfatwa yaitu Umar bin Khattab, Ali bin Abi Thalib, Abdullah bin Mas'ud, Aisyah binti Abu bakar, Zaid bin Tsabit, Abdullah bin Abbas, dan Abdullah bin Umar. Sedangkan mereka yang jumlah fatwanya sedang, yaitu Abu Bakar as-Shiddiq, Ummu Salamah, Anas bin Malik, Abu Said al-Khudlri,

[32] Zakiyuddin Sya'ban, 1988, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Kuwait: Muassasah Ali Shubhi, hlm. 18—19.

[33] Abdullah Ahmad an-Naim, 1994, *Toward Islamic Reformation,* Terj. A. Suaedy dan Amiruddin Arrani, Yogyakarta: LKiS, hlm. 90—91.

[34] Muhammad Ali as-Sayis, *Op. cit.,* hlm. 45.

[35] Muhammad Adib Shalih, 1982, *Tafsir an-Nushush fi al-Fiqh al-Islami,* Mesir: Mathba'ah Aly Shubhy, hlm. 90—91.

Abu Hurairah, Utsman bin Affan, Abdullah bin 'Amr bin al-'Ash, Abdullah bin Zubair, Abu Musa al-Asy'ari, Sa'ad bin Abi Waqqash, Salman al-Farisi, Jabir bin Abdillah, dan Muadz bin Jabal. Dalam hal ini, sumber hukum Islam pada masa ini adalah Al-Qur'an, hadis, ijma' sahabat, dan fatwa.

Dalam perspektif epistemologi bayani, corak ushul fiqh literalistik diperoleh dengan berpijak pada teks, baik secara langsung maupun tidak. Secara langsung, teks sebagai pengetahuan jadi. Sementara secara tidak langsung adalah penalaran malalui teks itu sendiri. Dengan demikian, akal tidak dapat memberikan pengetahuan, melainkan akal itu disandarkan pada teks.[36] Akibatnya, sumber pengetahuan sentral adalah teks, sehingga teks sangat menonjol dalam memperoleh ilmu pengetahuan. Hal ini biasa terjadi dalam tradisi ilmu fiqh. Memperoleh ilmu pengetahuan secara spekulatif liberal dalam tradisi epestemolgi ini tidak dikenal,[37] terutama dalam ushul fiqh literalistik.

Teoretis dan Aplikatif (*Nadlari wa Tathbiqi*)

Tipologi ushul fiqh ini bersifat teoretis dan aplikatif, yakni di samping berbentuk kaidah-kaidah baku juga diimplementasikan untuk menjawab problem yang dihadapi pada saat itu.

Dalam konteks ini, mazhab empat (Imam Hanafi, Imam Maliki, Imam Syafii, dan Imam Hambali) telah memenuhi persyaratan sebagai mujtahid. Yakni, para mazhab yang empat dan pengikutnya telah mengaplikasikan kaidah-kaidah ushuliyah untuk menjawab persoalan yang muncul pada waktu itu.

Pertama, Mazhab Hanafi dinamakan Hanafi karena pendirinya Imam Abu Hanifah an-Nu'man bin Tsabit. Beliau lahir pada 80 H di Kufah dan wafat pada 150 H. Mazhab ini dikenal mazhab Ahli Qiyas (akal) karena hadis yang sampai ke Irak sedikit, sehingga beliau banyak mempergunakan Qiyas. Mazhab ini berkembang karena menjadi mazhab pemerintah pada saat Khalifah Harun ar-Rasyid. Kemudian pada masa pemerintahan Abu Ja'far al-Manshur beliau diminta kembali untuk menjadi Hakim tetapi beliau menolak dan memilih hidup berdagang.

Kedua, Mazhab Maliki. Pendirinya adalah Imam Malik bin Anas. Ia dilahirkan di Madinah pada 93 H dan wafat pada 179 H. Mazhab ini dikenal dengan mazhab Ahli Hadis, bahkan beliau mengutamakan

[36] Abed al-Jabiri, 1993, *Binyat al-'Aql al-'Arabi,* Beirut: al-Markaz at-Tsaqafi al-'Arabi, hlm. 20 dan 113.

[37] Abed al-Jabiri, 1993, *Takwin al-'Aql al-'Arabi*, Beirut: al-Markaz at-Tsaqafi al-'Arabi, hlm. 96—98.

perbuatan ahli Madinah daripada hadis yang diriwayatkan oleh perorangan. Karena bagi beliau mustahil ahli Madinah akan berbuat sesuatu yang bertentangan dengan perbuatan Rasul, beliau lebih banyak menitikberatkan kepada hadis, karena menurut beliau perbuatan ahli Madinah termasuk hadis mutawatir.

Ketiga, Mazhab Syafii. Tokoh utamanya adalah Imam Muhammad bin Idris as-Syafii al-Quraisyi. Beliau dilahirkan di Gaza pada 150 H dan wafat di Mesir pada 204 H. Beliau belajar kepada Imam Malik kemudian pergi ke Irak dan belajar dari ulama di sana. Beliau berikhtiar menyatukan mazhab terpadu, yaitu mazhab hadis dan mazhab qiyas.

Keempat, Mazhab Hambali. Dinamakan Hambali karena pendirinya Imam Ahmad bin Hambal as-Syaebani, lahir di Baghdad pada 164 H dan wafat pada 248 H. Beliau adalah murid Imam Syafii yang paling istimewa dan tidak pernah berpisah sampai Imam Syafii pergi ke Mesir. Menurut Imam Hambali, hadis daif dapat dipergunakan untuk perbuatan-perbuatan yang utama bukan untuk menentukan hukum. Beliau tidak mengakui adanya ijma' setelah sahabat karena ulama sangat banyak dan tersebar luas.

Tiap-tiap mujtahid memiliki kaidah *istinbath* hukum sendiri. Kaidah-kaidah itu ditulis dan dibukukan oleh murid-muridnya. Dan sebelum dibukukan, didiskusikan terlebih dahulu. Karena itulah dalam ushul fiqh juga timbul aliran-aliran. Orang yang pertama kali menghimpun kaidah-kaidah yang bercerai berai dalam suatu himpunan yang berdiri sendiri dalam satu kitab secara cermat adalah Imam Abu Yusuf, murid Imam Abu Hanifah, sebagaimana disebutkan oleh Ibnu an-Nadim dalam *Al-Fihrasar*. Akan tetapi apa yang dia tulis tidak pernah sampai pada kita.

Awal perkembangan ushul fiqh diawali pada perkembangan pemikiran mujtahid, dipelopori oleh imam Syafii dengan metode pembukuan *Ar-Risalah*, kemudian mujtahid dari masing-masing mazhab sebagai penerus mazhabnya itu ikut serta dalam memelopori mazhabnya bahwa mereka memiliki metode ushul fiqh sendiri. Perkembangan ini terus berlanjut, baik dari golongan *ahlu ar-ra'yi* sampai golongan *ahlu al-hadis* sampai pada masa ulama khalaf. Dari ulama Syafiiyah semua pemikirannya dapat dilihat dari hasil karya dalam bentuk tiga kitab, yang kemudian dikenal dengan sebutan *Al-Arkan at-Tsalatsah*.

Para pengikut mazhab-mazhab fiqh seperti Hanafi, Maliki, Syafii, Hambali, Dhahiri, dan lainnya melalui tokohnya masing-masing menulis kitab ushul fiqh. Sehingga setiap mazhab fiqh mempunyai kitab ushul fiqh sendiri yang mengacu pada ushul fiqh imam

mazhabnya, yang memperkuat pendapat dan pandangan pemikiran mereka (imam mazhab), mengacu pada sumber-sumber pengambilan hukum dan metode ijtihadnya dalam setiap masalah dan keputusan yang bersifat dasar (*ushuliyah*). Fase ini juga telah lahir arah pemikiran baru, yaitu penyajian permasalahan dasar dan isu-isunya yang bernuansa kalam dari segi pandangan ulama salaf. Contohnya adalah dalam karya para pakar ushul fiqh pengikut Imam Ahmad bin Hambal (Hanabilah) sebagaimana dapat dilihat pada pandangan al-Qadli Abu Ya'la. Karena itu, dalam ushul fiqh muncul empat kecenderungan arah pemikiran, yaitu Mu'tazili, Asy'ari, Salafi, dan Maturidi. Muatan objek kajiannya juga beragam, ada yang bersifat kebahasaan, *jadali* (perdebatan), *kalami*, *manthiqi,* dan *falsafi*.

Secara historis, pada fase ini gerakan ilmiah secara umum mengalami perkembangan dan secara khusus ushul fiqh juga mengalami hal yang sama. Pada fase ini Dinasti Abbasiyah yang berpusat di Baghdad secara politik telah melemah. Posisi khalifah hanya sekadar simbol. Kekuasaan kekhalifahan Abbasiyah terbagi menjadi kerajaan-kerajaan kecil. Hanya saja, melemahnya kekuatan politik ini tidak memengaruhi semangat gerakan ilmiah yang ada pada setiap orang di seluruh daerah kekuasaan Islam. Setiap Muslim dapat melakukan rihlah ilmiah di setiap negara bagian Islam secara bebas. Apabila buah politik telah jatuh pada abad ke-4 H, maka justru sebaliknya buah gerakan ilmiah telah matang di abad ini. Ushul fiqh pada masa ini mengalami perkembangan cukup signifikan, di mana kajian dan penelitiannya sangat luas. Karena seluruh kegiatan ulama ushul fiqh dicurahkan pada bidang ilmu ini. Usaha keras tersebut memberikan dampak besar bagi pencapaian perkembangan ilmiah terhadap terminologi ushul fiqh dari segi makna dan objeknya.

Dengan demikian, logis Oussama memberi kategori mazhab ushul fiqh awal dengan mengaitkan sikap-sikap personal dan ungkapan-ungkapan personal dari aspek-aspek yang tersembunyi. Oussama mengenalkan: pertama, *critical constructivism* Abu Hanifah.[38] Sistem logis yang ditawarkan Abu Hanifah bahwa Hukum Islam dapat berubah setiap saat secara kritis dan akan selalu dibangun dengan bangunan yang baru. Kedua*, pluralistic pragmatism* Imam Malik.[39] Malik menawarkan sistem logis bahwa hukum Islam yang dipraktikkan bersifat variatif dan setiap kaum meyakini dan melakukan apa yang mereka yakini. Akibatnya hukum Islam sangat beragam sesuai dengan

[38] Oussama Arabi, 1999, *The Early Islamic Legal Philosophy*, California: University of California, hlm. 27—29.

[39] *Ibid*., hlm. 29—30.

daerah yang berbeda-beda pula. Ketiga, *sceptical hermeneutics* Imam Syafii.[40] Sistem logis yang ditawarkan oleh Imam Syafii menempatkan hukum Islam pada posisi yang skeptis karena hukum Islam telah ada semuanya di dalam teks Al-Qur'an dan hadis. Dengan metode qiyas-nya hukum menjadi tetap meskipun persoalan baru bermunculan.

Ushul Fiqh Progresif

Al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam[41] karya Abu Ishaq Ibrahim bin Musa as-Syatibi al-Maliki[42] (w.790 H). Kitab ini sangat istimewa karena as-Syatibi menggabungkan antara kaidah-kaidah ushul dengan *maqashid* (tujuan), *asrar* (rahasia), serta hikmah syariat dengan bahasa yang mudah dan penjelasan yang gamblang. Paradigma maslahat ada empat langkah. *Pertama,* berpegang pada maksud primer (*al-maqashid ad-dlaruriyah*) dan sarana yang dipakai untuk menemukan adalah *al-istiqra' al-ma'nawi* (induksi tematis). *Kedua,* berpegang pada 'illat yang dapat membantu menetapkan hukum pada *furu'*. Sarana yang dipakai untuk menemukan 'illat dinamakan *masalik al-'illah*. *Ketiga*, berpegang pada maksud sekunder teks. Sarana untuk mengetahuinya adalah *istidlal* (mencari dalil di luar teks). *Keempat*, berpegang pada diamnya Syari' (pembuat syariat). Kitab ini muncul di masa awal penghujung kemunduran peradaban Islam. *Maqashid* tersebut belum dirumuskan secara sistematis oleh al-Ghazali hanya bersifat sub-bab dalam masalah qiyas, tetapi di tangan as-Syatibi *maqashid* dijelaskan menjadi pembahasan primer dan gamblang.

As-Syatibi sebenarnya bukan orang pertama yang membuat formulasi teori *mashlahah* dengan pendekatan falsafi ini. Izzuddin bin

[40] *Ibid*., hlm. 31—34.

[41] *Muwafaqat* adalah nama asli dari karya Imam as-Syatibi ini, tetapi beberapa ulama dan *muhaqqiqin* menambahkannya dengan "*Muwafaqat fi Ushul as-Syariah*" seperti yang ditulis Syaikh Daraz, juga "*Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam*" sebagaimana ditulis oleh Muhyiddin Abdul Hamid.

[42] Kitab-kitab Imam as-Syatibi yang lain antara *al-I'tisham*, yang mengupas secara panjang lebar tentang bid'ah dan seluk beluknya. Kitab ini ditulis dalam suatu perjalanan khusus dan belum selesai ketika beliau meninggal dunia. Kemudian kitab *Maqashid as-Syar'iyah fi Syarhi Khulashati al-Kafiyah* yang terdiri dari 5 jilid yang isinya menjelaskan tentang gramatika bahasa Arab (ilmu nahwu). Karya-karya lainnya yang juga terkenal antara lain *al-Majalis, Syarhu Rajaz Ibni Malik fi Nahwi, 'Unwan al-Ittifaq fi 'ilmi al-Isytiqaq, Ushul an-Nahwu, Al-Ifadat wal-Insyadat,* serta *Fatawa as-Syatibi.* Dari keseluruhan karya tersebut hanya 3 buah karya yang dicetak, yaitu *al-Muwafaqat, al-I'tisham* dan *al-ifadat wal-Insyadat*. Bahkan menurut Rasyid Ridha ketika mengomentari kitab *al-Muwafaqat* dan *al-I'tisham* menulis, "Sedikit darimu telah cukup bagi kami, dan sedikit hal darimu, tidaklah dikategorikan sedikit." Kedua kitab ini diakui oleh para ulama sebagai hasil pemikiran brilian Imam as-Syatibi.

Abdissalam (w. 660 H) dan muridnya al-Qarafi (w. 684 H) sebelumnya juga membuat pernyataan senada menyangkut teori *mashlahah dunyawiyah*. Paradigma as-Syatibi pada abad 14 itu enam abad kemudian direvitalisasikan oleh para pembaharu ushul fiqh modern, seperti Rasyid Ridha (w. 1935), Muhammad Abduh (w.1905), Abdul Wahhab Khallaf (w. 1956), Allal al-Fassi (w. 1973), dan Hasan at-Turabi. Menurut Wael B. Hallaq[43] bahwa para pembaharu tersebut tidak menawarkan paradigma baru, tetapi sebagai pembaharu penganut aliran *mashlahah* (*religious utilitarianism*) yang bermuara pada ide Muhammad Abduh sebagaimana tertera dalam *al-A'mal al-Kamilah*, tawaran Abduh adalah rekonstruksi ijma', maksimalisasi peran akal dalam memahami nas, maksimalisasi prinsip *mashlahah*, dan memanfaatkan pendapat pakar hukum di masa lalu dengan cara *talfiq*, di mana mereka sebagai inspirator bagi pembaharu ushul fiqh selanjutnya.[44]

Pembahasan *maqashid* sendiri sebetulnya telah disentuh, walau sekilas, oleh sebagian ulama, seperti Imam Tirmidzi di dalam bukunya *As-Shalat wa Maqhashiduha*, Abu Manshur al-Maturudi dalam *Ma'khad as-Syarai'*, Abu Bakar Qaffal as-Syafii di dalam *Mahasin Syari'ah*, al-Baqillani dengan karyanya *Al-Ahkam wal-'Ilal*, al-Qadli Husain dengan karyanya *Asrar Fiqh*, Imam Haramain dengan karyanya *Burhan*, dan generasi sesudahnya seperti Imam al-Ghazali, Fakhruddin ar-Razi, Saifuddin al-Amidi, Ibnu Hajib, Isnawi, dan Ibnu as-Subki. Di antara ulama ushul fiqh, juga terdapat ulama-ulama *muhaqqiqun* yang sebenarnya lebih banyak perhatiannya kepada masalah *maqashid* dari pada mereka, yang karya-karya mereka justru pada akhir-akhir ini dijadikan rujukan dan referensi utama oleh banyak ulama kontemporer di dalam banyak karyanya, mereka itu adalah Izzuddin bin Abdissalam dengan bukunya *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*, dan muridnya Syihabuddin al-Qarafi di dalam *Al-Furuq,* begitu juga Ibnu Taimiyah dengan karyanya *Majmu' al-Fatawa* dan muridnya Ibnu al-Qayim dengan karyanya *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*.

literasi nusantara

[43] Wael B. Hallaq, 1997, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul Fiqh,* Cambridge: University Press, hlm. 214—234.

[44] Muhyar Fanani, 2008, *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, hlm. 188—189.

literasi
nusantara

EKSISTENSI DAN KRITIK USHUL FIQH

Ushul Fiqh: Antara *Qath'i* dan *Dzanni*

As-Syatibi mengatakan bahwa ushul fiqh adalah *qath'i* sebagaimana di bawah ini:

إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي

"Sesungguhnya ushul fiqh dalam agama adalah qath'i (pasti) bukan dzanni. Dasarnya bahwa ushul fiqh berorientasi pada keuniversalan syariat dan hal itu adalah qath'i."[45]

Menurut al-Baqillani dan Yusuf al-Qardlawi, pendapat As-Syatibi tidaklah tepat, karena tidak semua bagian ushul fiqh bersifat *qath'i*. Ada beberpa bagian yang *dzanni*, seperti kehujahan hadis ahad, qiyas, ijma', *mashlahah mursalah, istihsan, syar'u-man-qablana, istishhab, 'urf,* dan *sadd-dzariah*. Begitu juga dalam teknis operasional ushul fiqh, seperti *'amm-khash, muthlaq-muqayad, manthuq-mafhum, taabuddi-taaqquli,* dan *nasikh-mansukh*. Al-Qardlawi beralasan bahwa jika perbedaan pendapat seperti ini terdapat dalam ushul fiqh, maka kita tidak dapat menerima pendapat as-Syatibi yang menyatakan bahwa ushul fiqh adalah *qath'i*, karena sesuatu yang bersifat *qath'i* tidak mungkin ada perbedaan pendapat.[46]

Dalam hal ini, dapat disimpulkan bahwa ushul fiqh ada yang bersifat *qath'i* dan *dzanni*. Sedangkan bagian ushul fiqh yang terdapat

[45] Abu Ishaq as-Syatibi, t.t., *al-Muwafaqat*, Jilid I, Beirut: Dar al-Fikr, hlm. 17.

[46] Yusuf al-Qardlawi, 1995, *Fatwa-Fatwa Kontemporer*, Jakarta: Gema Insani Press, hlm. 211—213.

perbedaan pendapat adalah bersifat *dzanni*. Hasan at-Turabi berpandangan bahwa kedudukan ushul fiqh sama dengan ilmu-ilmu keislaman lainnya dan lebih dari itu ushul fiqh sering tidak menyentuh realitas sosial. Karena itu, at-Turabi mengajak umat Islam untuk menyelesaikan ketidakjelasan metodologi (*al-ibham al-manhaji*) yang terjadi pada ushul fiqh. At-Turabi merekomendasikan agar ushul fiqh direkonstruksi dengan cara menyatukan antara ilmu *naql* (Al-Qur'an dan hadis) dengan ilmu rasional yang setiap saat berkembang.[47]

Ushul fiqh sebenarnya masih terjadi perbedaan pendapat, di mana hal ini merupakan bukti bahwa ushul fiqh bersifat *dzanni*. Muhammad Husain Abdullah memaparkan: "Kaum muslimin telah meyakini dengan bukti-bukti yang jelas lagi sahih dan pasti bahwa Al-Qur'an dan hadis merupakan sumber syariat Islam. Namun, mereka masih berbeda dalam pendapat mengenai kehujahan sumber hukum yang lain, yaitu ijma' sahabat, qiyas*, istihsan, mashlahah mursalah, syar'u-man-qablana,* mazhab sahabat, dan sebagainya.[48]

Salah satu contoh bahwa ushul fiqh bersifat *dzanni* adalah adanya beberapa teori baru dalam ushul fiqh, seperti *double movement* teori Fazlur Rahman, teori *nasakh* terbalik Mahmud Thaha dan Ahmed an-Naim,[49] teori *hudud* (*limit*) Muhammad Syahrur,[50] dan Yusuf al-Qardlawi dengan *fiqh al-maqashid as-syariat*. Hal ini menunjukkan bahwa ushul fiqh adalah *dzanni,* karena tidak mungkin terjadi perbedaan pendapat jika berkaitan dengan *qath'i*. Metode dan pendekatan selama ini berkembang dari berbagai ilmu barangkali bisa dipakai dengan mencari alternatif yang akomodatif dengan semangat wahyu. Ushul fiqh bukan sesuatu yang sakral dan dogmatis yang tidak dapat dikritisi, tetapi ia merupakan produk manusia yang bersifat nisbi kebenarannya. Dengan demikian, ushul fiqh merupakan sebuah ilmu pengetahuan yang berasal dari pengalaman manusia. Sebab, ojek kajian ilmu pengetahuan adalah batas jangkauan pengalaman manusia

[47] Hasan Abdullah at-Turabi, 1980, *Tajdid Ushul al-fiqh*, Beirut: Dar al-Fikr, hlm. 191.

[48] Muhammad Husain Abdullah, 2002, *Studi Dasar-Dasar Pemikiran Islam*, Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, hlm. 26.

[49] Konsep *nasikh* baru baca Mahmud Muhammad Thaha, 1987, *The Second Message of Islam*, Terj. Abdullahi Ahmed an-Na'im, Syracuse: Syracuse University Press. Pikiran Muhammad Thaha ini kemudian dikembangkan lebih lanjut oleh muridnya dan semakin hari semakin mendapat perhatian kalangan ahli Islam. Baca Abdullahi Ahmed an-Naim, 1990, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, Syracuse: Syracuse University Press.

[50] Baca Muhammad Syahrur, 1992, *Al-Kitab wal-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah*, Kairo: Sina lin-Nasyr. Untuk analisis terhadap karya tersebut, baca Wael B. Hallaq, 1997, *A History of Islamic Legal Theory: an Introduction to Sunni Ushul al-Fiqh*, Cambridge: Cambridge University Press, hlm. 245—253.

dan tidak memasuki ranah di luar itu, seperti ranah transendental (metafisik).[51]

Cukup banyak contoh dapat dikedepankan untuk membuktikan perlunya kombinasi ushul fiqh dengan analisis problem modern. Beberapa di antaranya tulisan Sami as-Suwaelem (2000) dalam tulisanya yang berjudul *Towards an Objective Measure of Gharar in Exchange*; karya Mohammed Obaidullah (t.t.) yang berjudul *Ethics and Eficiency in Islamic Stock Markets*; Muhammad Fahim Khan (2003) yang berjudul *Guaranteeing Invesment Deposits in Islamic Banking System*; Saifuddin Tajuddin (2004) yang berjudul *Towards an Islamic Model of Stock Market*. Keempat karya tulis tersebut menunjukkan bagaimana ushul fiqh masih digunakan sebagai metodologi dan disandingkan dengan analisis di antaranya ekonomi kontemporer.

Kritik terhadap Ushul Fiqh

Secara umum, ahli fiqh mendefinisikan fiqh sebagai hasil 'pemahaman', 'persepsi', dan 'kognisi' manusia. Namun, metode-metode dan hasil-hasil fiqh sering kali digambarkan sebagai hukum-hukum Allah. Meskipun nas itu bersifat ilahi, interpretasi nas tunduk pada penafsiran atau pandangan dunia seorang faqih. Sekalipun demikian, interpretasi-interpretasi tersebut sering dinyatakan sebagai perintah-perintah Allah, akibatnya disalahgunakan untuk kepentingan minoritas yang berkuasa. Di samping itu, hasil ijtihad sering kali dimasukkan ke dalam kategori pengetahuan ilahiah.[52] Di sinilah dibutuhkan pembaharun ushul fiqh untuk menjawab tentangan zaman yang semakin kompleks.

Menurut Akhmad Minhaji[53] bahwa dalam kajian ushul fiqh dapat diterapkan dua model pendekatan, yaitu *doktriner-normatif-deduktif* dan *empiris-historis-induktif*. Pendekatan pertama artinya bahwa umat Islam memiliki keyakinan bahwa Al-Qur'an dan hadis Nabi saw. merupakan dua sumber pokok ajaran agama Islam. Hal inilah yang dapat melahirkan model pendekatan deduktif dalam memahami tujuan keduanya. Model pendekatan ini dapat terlihat dalam aplikasi kaidah-kaidah ushul fiqh dan kaidah-kaidah fiqh. Sedangkan pendekatan kedua adalah nilai kebenaran pemahaman dari keduanya

[51] Jujun S. Suriasmantri, *Op. cit.,* hlm. 105.

[52] Jasser Auda, 2014, *Reformasi Hukum Islam Berdasarkan Makasid Syariah: Pendekatan Sistem,* Terj. Rosidin dan 'Ali 'Abd el-Mun'im, Medan: Fakultas Syariah IAIN Sumatera Utara, hlm. 201.

[53] Akhmad Minhaji, "Reoreintasi Kajian Ushul Fiqh"*, al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. VI, No. 63, 1999, hlm. 16.

bersifat relatif, karena berasal dari pemikiran manusia yang dapat berubah sesuai dengan perubahan waktu dan tempat. Hal ini sebagaimana kaidah *"Al-Islam shalih likulli zaman wa makan"* (Islam adalah agama yang akomodatif dengan situasi dan kondisi).

Islam identik dengan hukum Islam karena ia sangat dominan dalam kajian disiplin keislaman ketimbang dari ilmu-ilmu yang lain. Hukum Islam selalu mengalami perkembangan dan perubahan dalam mewujudkan kemaslahatan yang mendapat legitimasi dari Allah Swt. dengan slogan *"li tahqiq mashlahah lin-Nas"* (untuk kemaslahatan manusia). Charles J. Adams, seorang sarjana Barat yang banyak menekuni studi tentang agama, pernah menyatakan: "Tidak ada subjek yang lebih penting bagi pelajar Islam selain dari apa yang disebut hukum Islam."

Para sarjana Islam sejak lama telah merumuskan bentuk metodologi Islam dalam berbagai kitab, antara lain *Al-Aqaid an-Nasafiyah* yang disusun oleh Umar Najmuddin anNasafi yang dikomentari oleh Sa'duddin at-Taftazani. Disebutkan bahwa para sarjana Islam dalam meraih ilmu pengetahuan mengandalkan kepada sumber-sumber ilmu yang terdiri dari (1) *al-khawas al-khamsah* (pancaindra); (2) *al-'aql as-salim* (akal sehat); dan (3) *al-khabar as-shadiq* (berita benar). *Khabar shadiq* kemudian dibagi lagi kepada dua bagian, yaitu *khabar mutawatir* dan *khabar ar-rasul al-muayad bil-mu'jizat*. Pengakuan pancaindra sebagai sumber ilmu pengetahuan menunjukkan bahwa metodologi Islam mengakui *empirical evidence* sebagai sumber ilmu.[54]

Ushul fiqh merupakan hasil kreasi ulama masa awal Bani Abbasiyah dan sesudahnya. Menurut Abed al-Jabiri yang perlu dituntut sekarang ini adalah bidang syariat sebagaimana yang dilakukan oleh filsuf Asy'ariyah, seperti Fakhruddin ar-Razi dalam bidang akidah, yaitu membangun ulang metode pemikiran dalam syariat yang berangkat dari proposisi-proposisi baru dan tujuan kontemporer. Artinya bukan sekadar ijtihad dalam masalah *ijtihadiyah* (*furu'*), tetapi membangun ulang prinsip-prinsip (*ta'shil al-ushul*). Seorang mujtahid pada zaman sekarang ini adalah membangun ulang nalar. Tanpa penalaran yang baru, ijtihad baru tidak mungkin teraplikasikan.[55] Dengan demikian, kehadiran ushul fiqh sebagai kebutuhan pada masanya yang diformulasikan ulama untuk menjawab permasalahan sosial.

---

[54] Ugi Suharto, 2005, "Fondasi Epistemologi untuk Dispilin Ekonomi Islam", makalah pada Seminar Workshop Fondasi Epistemologi untuk Ilmu Ekonomi, Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 11 April 2005, 3—5.

[55] Muhammad Abed al-Jabiri, 2001, *Agama, Negara, dan Penerapan Syariah,* Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, hlm. 148—149.

Terabaikannya ushul fiqh dalam pandangan pakar filsafat Islam disebabkan oleh faktor sejarah. Pada mulanya ilmu ini bukan hanya sebagai metodologi baku hukum Islam, tetapi sebagai metodologi seluruh pemikiran intelektual Islam. Pencetus pertama Imam Syafii (dengan *ar-Risalah*-nya oleh ulama kemudian, semisal al-Baidlawi (w. 1286) didefinisikan bahwa ilmu ini sebagai ilmu pengetahuan tentang dalil-dalil umum fiqh, cara pemanfaatanya, dan pengetahuan tentang orang yang memanfaatkan dalil-dalil umum.[56] Menurut Muhammad Tahir Mansoori: "Bahwa Ushul Fiqh menaruh perhatian utama pada aturan-aturan menerjemahkan teks hukum dan metodologi yang diikuti untuk menurunkan suatu aturan dari teks hukum."[57]

Dalam konteks sekarang ini, perlunya reformulasi metodologi ushul fiqh karena format ushul fiqh yang ada selama ini cenderung teosentris-normatif, tidak mampu lagi menyesuaikan diri dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Menurut Akhmad Minhaji, akhir-akhir ini memang muncul kritik terhadap ushul fiqh karena dianggap masih menggunakan pola pikir lama. Bahkan, sebagian ada yang melihatnya sebagai *out of date* karena dianggap terlalu *Aristotelian logic*. Dengan pendekatan seperti ini, logika ushul fiqh cenderung mendekati masalah secara hitam putih, benar-salah, halal-haram, dan semacamnya. [58]

Secara historis, ijtihad telah dilaksanakan dari masa ke masa. Pada awal Islam, ijtihad telah dilakukan dengan baik dan kreatif. Pada masa berikutnya muncul sederetan mujtahid kenamaan. Keadaan ini berlangsung sampai masa keemasan umat Islam. Pada masa inilah telah dihasilkan pemikiran dan karya yang cukup berharga bagi umat Islam berikutnya. Ilmu fiqh dan ushul fiqh termasuk yang dihasilkan pada masa ini. Setelah diselingi oleh masa "beku", kemudian bermunculan pula para pembaharu dan mujtahid untuk menyelesaikan persoalan yang timbul pada masanya.

Pada masa kegelapan dan kemorosan umat Islam, para ahli fiqh terseret pada pemahaman mereka terhadap ushul fiqh sebagai doktrin-doktrin yang tidak membimbing untuk menciptakan ushul fiqh dan melahirkan pemikiran baru bahkan berubah menjadi sekumpulan pandangan yang berkembang sama rumitnya dengan fiqh itu sendiri.[59]

---

[56] Muhyar Fanani, 2010, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, Yogyakarta: LKiS, hlm. 3.

[57] Muhammad Tahir Mansoori, 2010, *Kaidah-Kaidah Fiqih Keuangan dan Transaksi Bisnis*, Terj. Hendri Tanjung, Bogor: Ulil Albab Institute, hlm. 9.

[58] Akhmad Minhaji, *Loc. cit.,* hlm. 17—19.

[59] Hasan Abdullah at-Turabi, *Op. cit.*, hlm. 9.

Ushul fiqh tersebut menjadi terabaikan dalam pengembangannya sejak pasca-tabiin dan ahli fiqh Madinah,[60] bahkan sampai sekarang ilmu ini dijadikan sebagai doktrin agama yang tidak bisa dikritisi dan dimodifikasi ulang apalagi merekontruksinya. Yusuf alQardlawi, misalnya, pernah menyatakan:

> "Adalah suatu hal yang berlebihan dan juga merupakan sikap pura-pura yang tidak mengenal kenyataan, manakala seseorang mengatakan bahwa buku-buku lama telah memuat jawaban-jawaban atas setiap persoalan yang baru muncul. Sebab setiap zaman itu memiliki problematika dan kebutuhan yang senatiasa muncul. Bumi berputar, cakrawala bergerak, dunia berjalan, dan jarum jam pun tidak pernah berhenti."[61]

Namun, masih minim sekali mengembangkannya, seperti Ibnu Hazm dengan teori *al-Istishhab*, walaupun masih tetap mengaplikasikan metode ad-Dhahiri dalam memahami teks. Pertama, teori evolusi. Adalah Ignaz Goldziher yang sering kali secara panjang lebar menulis bahwasanya hukum Islam itu mengalami perkembangan dan pemekaran. Dalam arti, tidak langsung matang, lengkap atau tertib dari permulaan, akan tetapi melalui proses panjang dari masa pembentukan, kelahiran, pertumbuhan, pematangan, dan akhirnya kemerosotan. Semua itu konon terjadi akibat tuntutan zaman dan perubahan masyarakat dari masa ke masa.[62]

Khusus mengenai fiqh dan ushul fiqh sebagai disiplin ilmu, metodologi, dan falsafah perundang-undangan, maka Alfred von Kremer, Ignaz Goldziher, G. Bergsträsser, Joseph Schacht, G.H. Bousquet, Judith R. Wegner, Patricia Crone, Norman Calder, Harald Motzki, Christopher Melchert, dan Wael B. Hallaq.

Pandangan kedua menyifatkan Syariat Islam sangat sewenang-wenang atau *authoritarian to the last degree*, kata Hamilton A.R. Gibb.[63] Lawrence Rosen mengusung teori yang keempat. Menurut dia, Hukum Islam itu kacau-balau, bersumber dari budaya dan adat istiadat, tidak memiliki standar rasional seperti Hukum Barat (*common law anglo* Amerika atau *civil law* Eropa) yang tersusun rapi lagi

---

[60] *Ibid.*, hlm. 16.

[61] Yusuf Al-Qardlawi, 1985, *Al-Ijtihad fis-Syariah al-Islamiyah ma'a Nadhrati Tahliliyat fil-Ijtihad al-Muashir*, Kuwait: Dar al-Qalam, hlm. 101.

[62] Ignaz Goldziher, 1991, *Introduction to Islamic Law*, Terj. Hesri Setiawan, Jakarta: INIS.

[63] Hamilton Alexander Rosskeen Gibb, 1996, *Aliran-Aliran Modern dalam Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada.

rasional.[64] Joseph Schacht mengklaim bahwa syariat Islam hanya berjalan selama lebih kurang dua abad kemudian mandek gara-gara Imam as-Syafii.[65]

Semua orientalis pada intinya sebulat suara bahwasanya fiqh dan ushul fiqh sebagai suatu bangunan ilmu baru muncul pada abad kedua dan atau ketiga Hijriah, sekitar seratus hingga dua ratus tahun setelah wafatnya Nabi Muhammad saw. Masih menurut mereka, fiqh bermula dari praktik masyarakat yang tetap terpelihara turun-temurun alias *living traditions*, istilah Schacht, yang kemudian ditulis dan dibincangkan oleh sekelompok cendekiawan hingga lama-kelamaan tersusun dan terbentuk menjadi sebuah disiplin ilmu. Hadis beserta sanadnya dicipta sebagai alat justifikasi suatu tindakan atau pendapat tertentu dalam polemik antar-mazhab. Imam as-Syafii dinilai berjasa sebagai pengasas ushul fiqh tetapi juga dituduh bersalah sebagai pengunci pintu ijtihad dan penyebab kemandekan fiqh.[66]

Ushul fiqh mengalami apa yang disebut oleh Muhammad Arkoun sebagai *taqdis al-afkar al-Islami* atau penyakralan terhadap ilmu-ilmu keislaman. Ilmu-ilmu keislaman pada waktu itu, termasuk di dalamnya ushul fiqh, mengalami proses pengultusan dan pemandekan. Momentum puncak proses ini terjadi pada abad 19, di mana sejak abad ini umat Islam banyak meninggalkan pemikiran ushul fiqh. Tidak seorang pun pemikir muslim yang mampu mengulangi langkah intelektual as-Syafii. Hal ini disebabkan karena pengajaran ushul (ushul fiqh, ushuluddin) hanya merupakan penumpukan dan pengulangan, tanpa pengembangan terhadap khazanah yang ada.[67] Dalam konteks inilah sangat urgen untuk membangun, merekontruksi, dan meneguhkan kembali keberadaan ushul fiqh yang pernah mengalami perkembangan yang cukup pesat dalam khazanah Islam.

Ibnu Rusyd adalah salah seorang pemikir Islam klasik yang sangat memahami pentingnya perkembangan zaman, sejarah, dan perkembangan manusia dalam ushul fiqh. Ia mengatakan, sebagaimana dikutip oleh Hassan Hanafi: "Jika ushul fiqh merupakan ilmu pengambilan dalil, maka Allah mewajibkan kepada manusia untuk mengamati dan ber-*istidlal*. Sedangkan manusia dikhususkan untuk membuat hujah,

[64] Abdul Hamid Mutawalli, 1968, Asy-Syari'at al-Islamiyah wa Mauqif Ulama' Al-Musttasyriqin, Kairo: Mathba'ah Mukhaimir.

[65] Joseph Schacht, 1967, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence,* Oxford: The Clarendon Press, hlm. 133

[66] Lihat Joseph Schacht, 1965, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: The Clorendon Press.

[67] Muhammad Arkoun, 1994, *Nalar Islam Dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, Cet. I, Jakarta: INIS, hlm. 52.

dalil, dan permisalan. Dan jika Islam merupakan risalah yang terakhir setelah terjadi perkembangan wahyu dan syariat, maka dengan demikian pengambilan hukum sudah seharusnya dibangun berlandaskan sejarah."[68]

Hassan Hanafi melakukan revitalisasi terhadap ushul fiqh bahwa apa yang dia sebut sebagai pendekatan historis (*al-wa'yu at-tarikhi*), yaitu sebuah pendekatan yang digunakan untuk memahami, mengungkap, dan merepresentasikan konsepsi-konsepsi ushul fiqh berdasarkan pada kondisi ruang sejarah dan kemanusiaan. Menurutnya ushul fiqh harus ada di dalamnya gerakan sejarah (*harakah at-tarikh*) dan dimensi ilmu kemanusiaan (*ulum al-insan*). Hanya dengan pendekatan dan pengintegrasian entitas-entitas tersebut ushul fiqh dapat memproduksi hukum Islam yang dapat berdialektika dengan zaman dan kebutuhan kemanusiaan.[69]

Dalam rangka membangun metodologi Ushul Fiqh secara teologis dan praksis, Hassan Hanafi mensyaratkan pentingnya pengintegrasian ilmu ini dengan ilmu kalam, ilmu bahasa, dan ilmu hukum syariat (fiqh). Pertama, ilmu kalam, fungsinya adalah dalam rangka mendialogkan dalil-dalil syariat dengan persoalan-persoalan kalam seperti perbuatan, kebaikan, dan keburukan. Yang kedua adalah ilmu bahasa Arab. Karena yang dibahas adalah lafaz-lafaz yang dengannya akan sempurna pemahaman tentang ushul-ushul yang termaktub yang berkaitan pula dengan kaidah-kaidah bahasa Arab. Yang Ketiga Ilmu tentang hukum syariat karena tujuannya adalah untuk menetapkan atau menafikan sebuah hukum.[70]

Salah satu revitalisasi ushul fiqh dibahas oleh Hassan Hanafi secara intens dalam tesisnya yang berjudul *Les Methodes d' Exegesse, Essai surla Science des Fondaments de la Comprehension*, Ushul fiqh. *Mainstream* pemikirannya tersebut tersebar di beberapa karyanya yang lain seperti dalam dirasat Islamiyah. Dalam buku yang terakhir ini Hassan Hanafi memaparkan secara komprehensif beberapa ide dan konsepnya tentang upaya pembaruan dan pengembangan ushul fiqh yang berdasarkan pada konsep yang dibangun oleh para ulama terdahulu. *Al-ashalah* dan *al-mua'asharah* itulah barangkali slogan yang dipakai oleh Hassan Hanafi dalam membangun ushul fiqh.

Begitu pula *maqashid* universal pernah digagas oleh Rasyid Ridha

---

[68] Hassan Hanafi, 1990, *Min an-Naql ila al-Ibda',* Kairo: Dar Quba' lin-Nasyr wat-Tauzi', Jilid I, hlm. 327.

[69] Hassan Hanafi, 1987, *Dirasat Islamiyah*, Kairo: Maktabah Anglo Mishriyah, hlm. 436 dan 407.

[70] *Ibid.*, hlm. 60.

meliputi akidah, penyebaran kesadaran bahwa Islam adalah agama fitrah, akal, pengetahuan, kebijaksanaan, berpikir logis, kebebasan, kemerdekaan, sosial, politik, reformasi ekonomi, dan hak wanita. Sedangkan Tahir bin Asyur mengusulkan bahwa *maqashid* umum hukum Islam adalah memelihara keteraturan, kesetaraan, kebebasan, dan kemudahan. Kemudian cendekiawan kontemporer seperti Yusuf Qardlawi juga mengusulkan *maqashid* umum sebagai berikut: melestarikan keyakinan yang benar, menjaga harkat dan hak asasi manusia, menyeru ibadah kepada Allah Swt., menyucikan jiwa, memperbaiki nilai moral, membentuk keluarga sakinah, memperlakukan wanita secara adil, membangun bangsa yang kuat, dan sebagainya. Tampaknya tipologi *maqashid* ini bersifat universal yang digali secara langsung dari nas. Hal ini berbeda dengan *maqashid* klasik yang digali dari literatur fiqh dalam lintas-mazhab. Pendekatan ini secara signifikan menjadikan *maqashid* melampaui historisitas fiqh yang mempresentasikan prinsip dan nilai umum dari suatu nas.

Dalam *Nahwa Fiqh Jadid* (1995), bisa diteliti bahwa jelas pemikiran Jamal al-Banna cukup progresif, membebaskan, dan dekonstruktif. Al-Banna mengkritik sangat tajam pikiran-pikiran para ahli fiqh klasik yang sangat konservatif dan tekstualis. Jamal juga mengkritisi gagasan pembaruan para pemikir baru seperti Arkoun, Nasr Hamid Abu Zaid, Syahrur, dan sebagainya. Kritik Jamal terhadap sejumlah tokoh pemikir tersebut tidak ditujukan terhadap motif mereka, melainkan terhadap metode. Dari sisi motif Jamal dan para pemikir tersebut sama-sama kecewa dan prihatin atas realitas kehidupan kaum muslimin yang belum bangkit untuk mewujudkan Islam sebagai agama kemanusiaan. Konstruksi nalar agama masih terperangkap dalam bangunan intelektual Islam abad pertengahan yang terus dimapankan dengan seluruh mekanisme konvensionalnya.

Produk-produk fiqh pada gilirannya menjadi sakral, anti-kritik, dan tidak boleh diubah sama sekali. Dalam hal ini, dibutuhkan ushul fiqh baru agar keluar dari keterperukan dan tidak terbelenggu pemikiran klasik. Hal ini mengindikasikan bahwa usaha revitalisasi ushul fiqh telah menjadi bagian yang tidak bisa dipisahkan dari keberadaan Ilmu ini dan menjadi proses yang terjadi secara terus menerus dan berulang-ulang oleh para ulama sepanjang sejarah. Dalam hal ini usaha revitalisasi terhadap ushul fiqh menjadi sebuah keniscayaan, karena kebutuhan untuk menghadirkan kembali ruh vital ushul fiqh yang telah "terkubur" lama bersamaan dengan hilangnya dimensi kemanusiaan dan sejarah dalam proses pembentukan dan perkembangnya.

Misalnya dalam pendekatan sejarah sebagaimana dikatakan oleh Fazlur Rahman bahwa untuk memahami Al-Qur'an dibutuhkan kajian historis dengan konsep gerakan ganda: "*The process of interpretation proposed here consists of a double movement, from the present situation to Qur'anic times, then back to the present*—Proses memahami Al-Qur'an yang dimaksud di sini terdiri dari gerakan ganda, dari situsi saat ini menuju pada masa Al-Qur'an, kemudian kembali pada masa saat ini." Artinya, pada tahap awal (*moment*) mengungkap peristiwa masa Nabi saw. kemudian mencari bagaimana peristiwa itu direspons oleh Al-Qur'an. Pada tahap kedua (*moment*) setelah respons Al-Qur'an ditemukan, kemudian respons tersebut dicari nilai ideal moralnya dan ditarik kembali pada konteks kekinian untuk diwujudkan pada masa kini (*embodied*).

Salah satu yang menarik untuk menampilkan Islam secara dinamis adalah melakukan *ijtihad maqashidi* sebagai sebuah respons terhadap situasi dan perkembangan. Konsep ini secara otomatis menimbulkan respons yang beragam dari kalangan ulama ushul fiqh. Dalam hal ini, kalangan ulama terdapat beragam pendapat ada ulama yang menerima dan menjadikan sebagai dalil independen (*mustaqil*), ada ulama yang menolak secara mutlak, dan ada ulama yang lebih moderat. Terlepas berbagai respons tersebut, sebenarnya ulama terdahulu telah menerima *maqashid syariah* sebagai landasan filosofis dalam melakukan ijtihad. Hal ini dapat dilihat dari dalil-dalil syariat yang telah diformulasikan melalui pendekatan penalaran *maqashidi,* seperti *istihsan, mashlahah mursalah*, *sadd ad-dzariah*, *'urf*, dan *istishhab*. Pada hakikatnya, pertimbangan utama penerimaan dalil-dalil tersebut oleh para ulama mengacu pada kemaslahatan.

Namun kritik ushul fiqh klasik, Jasser Auda[71] melakukan reformasi *maqashid syariah* tradisional. Karakteristik *maqashid* tradisional dianggap cenderung pada tataran perlindungan dan pelestarian. Auda menawarkan konsep *maqashid* kontemporer yang lebih bernuansa pengembangan. Auda juga menawarkan enam fitur pendekatan sistem, yaitu *nature cognitive, interrelated hierarchy, wholeness, openness, multidimentionality*, dan *purposefulness*. Peran dan relevansi pemikiran Auda terhadap pengembangan sistem penafsiran Al-Qur'an terdapat

[71] Jasser Auda memperoleh gelar Ph.D dari dua universitas sekaligus, yaitu University of Wales pada bidang Filsafat Hukum Islam dan University of Waterloo pada bidang Analisis Sistem. Dari sini, dilihat dari latar belakang pendidikannya, Auda merupakan intelektual yang multidisipliner. Karyanya, *Maqashid as-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law: System Approach*, menunjukkan hal itu. Sebuah karya yang ditulis di Inggris pada tahun 2007 dan diterbitkan pada Maret 2008 oleh International Institute of Islamic Thought, London.

dalam tiga poin. Pertama, signifikansi fitur kognitif (*al-idrakiyah*) dalam pendekatan sistem menekankan bahwa tafsir adalah produk pemahaman manusia (*muntaj al-fikr*) yang dinamis. Implikasi dari *cognitive nature* maka nilai universal Al-Qur'an akan *shalih likulli zaman wa makan*. Kedua, penafsiran bercorak *maqashidi* di mana *maqashid syariah* menjadi titik awalnya. Ketiga, reorientasi *nasikh-mansukh* dengan pandangan *maqashidi*-multidimensional sebagai solusi pertentangan dalil atau ayat Al-Qur'an.

Jasser Auda melakukan perbaikan jangkauan hukum yang diliputi oleh *maqashid*, maka *maqashid* kontemporer terbagi menjadi tiga tingkatan, yaitu *maqashid* umum yang dapat ditelaah di seluruh bagian hukum Islam, seperti keniscayaan dan kebutuhan tersebut di atas dan *maqashid* baru seperti keadilan dan kemudahan. *Maqashid* spesifik dapat diamati melalui bab-bab tertentu dalam hukum Islam, seperti kesejahteraan anak dalam hukum keluarga, perlindungan kejahatan dalam hukum kriminal, dan perlindungan dari monopoli hukum ekonomi. *Maqashid* parsial adalah maksud di balik suatu nas atau hukum tertentu, seperti maksud meringankan kesulitan dalam membolehkan orang sakit untuk tidak berpuasa, memberi makan kepada orang miskin dalam melarang umat muslim menimbun daging selama Iduladha.

Jasser Auda berupaya berijtihad untuk menata ulang, merekonstruksi, dan mengintegralisasi *maqashid syariah* dengan segala teori metodologi hukum Islam agar bisa merespons kompleksitas problem umat Islam. Ia mengonsepsi teori sistem guna mengoreksi, menganalisis, dan memikirkan ulang metodologi hukum Islam dengan menjadikan *maqashid syariah* sebagai basis utamanya. Ijtihad ini diproyeksikan untuk menghadirkan hukum Islam yang bernilai keadilan, kesetaraan, kebebasan, toleransi, kasih sayang, kemajuan berperadaban, persaudaraan, hak-hak asasi manusia, kemanusiaan, dan pemeliharaan lingkungan sehingga dapat meningkatkan dan membangun Sumber Daya Manusia (SDM) utamanya umat Islam supaya bisa membangun peradaban dunia yang cerah dan maju.

literasi
nusantara

DALIL-DALIL HUKUM SYARIAT TEKSTUAL (*ADILLAH AL-AHKAM AL-MANSHUSHAH*)

Definisi

Dalam bahasa Arab, yang dimaksud dengan "sumber" secara etimologi adalah *mashdar* (مصدر), yaitu asal dari segala sesuatu dan tempat merujuk segala sesuatu. Dalam ushul fiqh frasa *mashdar al-ahkam as-syar'iyah* (مصدر الأحكام الشرعية) secara terminologi berarti rujukan utama dalam menetapkan hukum Islam, yaitu Al-Qur'an dan hadis. Sedangkan "dalil" dari bahasa Arab *ad-dalil* (الدليل), jamaknya *al-adillah* (الأدلة). Secara terminologi, dalil mengandung pengertian 'suatu petunjuk yang dijadikan landasan berpikir yang benar dalam memperoleh hukum syariat yang bersifat praktis, baik yang statusnya *qathi'* (pasti) maupun *dzanni* (relatif).'[72]

Secara terminologi ushul fiqh adalah dalil adalah segala sesuatu yang dapat dijadikan petunjuk menggunakan pemikiran yang benar untuk menetapkan hukum syariat yang bersifat amaliah, baik secara *qath'i* maupun *dzanni*. Dalil hukum, *ushul al-ahkam*, *al-mashadir at-tasyri'iyah lil-ahkam*. Istilah-istilah tersebut mempunyai arti yang sama.[73] Yang dimaksud dengan dalil hukum adalah dalil-dalil syariat yang dapat menyimpulkan hukum syariat.

Dari pengertian tersebut dapat dipahami bahwa dalil hukum adalah segala sesuatu yang dijadikan pedoman untuk menetapkan hukum syariat dengan benar. Sumber hukum Islam ada dua macam, yaitu

[72] Wahbah az-Zuhaili, *Op. cit.*, hlm. 417.

[73] Abdul Wahab Khallaf, *Op. cit.*, hlm. 20.

dalil tekstual (*manshush*) dan dalil non-tekstual (*ghair manshush*). Dalil pertama terdiri dari Al-Qur'an dan hadis, sedangkan dalil yang kedua meliputi ijma', qiyas*, istihsan, mashlahah mursalah, 'urf* (adat istiadat), *istishhab, syar'u man qablana*, *mazhab shahabi* dan *sadd ad-dzariah*. Dengan kata lain, sumber hukum Islam terdiri dari dua bagian, yaitu dalil *naqli* dan dalil *ra'yi*.

Al-Qur'an

Definisi Al-Qur'an

Secara etimologis, Al-Qur'an dalam Bahasa Arab diambil dari kata قرأ (*qara-a*), artinya 'membaca'. Seperti yang tertuang dalam firman Allah:

إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْءَانَهُ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُ ﴿١٨﴾

"Sesungguhnya atas tanggungan Kamilah mengumpulkannya di dadamu dan membuatmu pandai membaca. Apabila Kami telah selesai membacanya ikutilah bacaannya itu." (QS al-Qiyamah: 17—18.)

Al-Qur'an secara terminologi ditemukan beberapa definisi. Menurut Syaltut Al-Qur'an adalah lafaz Arab yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. yang dinukilkan kepada kita secara mutawatir. Sedangkan menurut Abu Zahrah, Al-Qur'an adalah kitab yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw.[40] Manna' al-Qaththan menyatakan bahwa Al-Qur'an adalah firman Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. dan dinilai ibadah bagi pembacanya.[74] Az-Zarqani berpendapat bahwa Al-Qur'an adalah lafaz yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. mulai dari surah al-Fatihah hingga an-Nas.[75] M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa seluruh Al-Qur'an sebagai wahyu, merupakan bukti kebenaran Nabi saw. sebagai utusan Allah, tetapi fungsi utamanya sebagai petunjuk bagi seluruh manusia.

Dari beberapa definisi tersebut dapat disimpulkan bahwa unsur pokok Al-Qur'an. Pertama, Al-Qur'an berbentuk lafaz yang mengandung arti yang sampai kepada kita melalui malaikat Jibril. Kedua, Al-Qur'an berbahasa Arab, jika diterjemahkan pada bahasa lain bukanlah Al-Qur'an. Ketiga, Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi saw. sebagai wahyu Allah Swt. Keempat, Al-Qur'an dinukilkan secara mutawatir bahwa Al-Qur'an tidak diwahyukan kepada Nabi saw. sekaligus tetapi sesuai dengan situasi dan kondisi tertentu.

---

[74] Manna' al-Qaththan, t.t., *Mabahits fi 'Ulum Al-Qur'an.* Mesir: Mensyurat al-'Ashr al-Hadits, hlm. 21.

[75] Muhammad bin Abdul Baqi az-Zarqani, t.t., *Manahil al-Arfan fi 'Ulum Al-Qur'an,* Mesir: Isa al-Baby, hlm. 21.

Kehujahan dan Mukjizat Al-Qur'an

Al-Qur'an adalah hujah bagi umat manusia dan hukum-hukumnya merupakan undang-undang yang wajib mereka ikuti bahwa Al-Qur'an dari sisi Allah dan disampaikan kepada mereka dari Allah melalui cara yang pasti (*qath'i*), tidak ada keraguan mengenai kebenarannya. Sedangkan bukti bahwa Al-Qur'an itu dari sisi Allah adalah kemukjizatannya. Dalam melemahkan umat manusia untuk mendatangkan semisal Al-Qur'an.[76] Jadi, kehujahan Al-Qur'an terletak pada kebenaran dan kepastian isinya di mana tidak sedikit pun ada keraguan atasnya dan benar-benar datang dari Allah Swt. yang dinukil secara *qath'i* (pasti).

Hal ini terbukti dari keindahan dari segala sisinya, lafaz-lafaznya tersusun dengan bagus, dan isi kandungannya mampu menyentuh hati para pendengar. Keindahan dan keagungan Al-Qur'an dapat dibuktikan melalui bahasa (*balaghah Al-Qur'an*), dan kandungannya mampu dibuktikan oleh ilmu pengetahuan modern. Tidak sedikit ulama yang paham ilmu kedokteran, fisika, matematika, dan teknologi karena pemahaman mereka terhadap Al-Qur'an.[77]

Tidak ada perselisihan pendapat di antara kaum muslimin tentang Al-Qur'an sebagai hujah dan sebagai sumber hukum pertama, karena Al-Qur'an bersumber yang datang dari sisi Allah Swt. Sebagai bukti bahwa tidak ada makhluk yang mampu membuat sesuatu yang serupa dengan Al-Qur'an.

literasi nusantara

قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾

"Katakanlah: 'Sesungguhnya jika manusia dan jin berkumpul untuk membuat yang serupa Al-Qur'an ini, niscaya mereka tidak akan dapat membuat yang serupa dengan dia, sekalipun sebagian mereka menjadi pembantu bagi sebagian yang lain.'" (QS al-Isra: 88.)

Kedudukan sebagai sumber utama atau pokok berarti bahwa ia menjadi sumber dari segala sumber hukum. Hal ini berarti bahwa penggunaan sumber lain harus sesuai petunjuk Al-Qur'an dan tidak berbuat hal-hal lain yang bertentangan dengan Al-Qur'an, dengan arti sumber-sumber lain tidak boleh bertentangan dengan ketentuan Al-Qur'an.[78] Karena itu hukum-hukum dalam Al-Qur'an merupakan

[76] Abdul Wahab Khallaf, *Op. cit.*, hlm. 26.

[77] Hasbiyallah, 2014, *Fiqh dan Ushul Fiqh*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, hlm. 19.

[78] Ismail Muhammad Syah, 1999, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: PT Bumi Aksara, hlm. 36.

aturan-aturan yang wajib diikuti oleh manusia sepanjang masa. Jadi, Al-Qur'an sebagai wahyu merupakan bukti kebenaran Nabi saw. sebagai utusan Allah, tetapi fungsi utamanya sebagai petunjuk bagi seluruh umat manusia.

Dari aspek kemukjizatan, Al-Qur'an termasuk mukjizat rasional dan abadi. Mukjizat berdasarkan sifatnya ada dua macam. Pertama, bersifat material, yakni dapat dicerna oleh pancaindra, tetapi melawan hukum alam, seperti tongkat menjadi ular, dibakar tidak mati, dan menghidupkan orang mati. Kedua, mukjizat yang bersifat rasional yakni yang dapat dicerna oleh daya nalar manusia. Menurut as-Suyuthi, sebagian besar mukjizat Nabi saw. berbentuk rasional karena syariatnya akan tetap abadi sampai kiamat. Al-Qur'an sebagai bentuk mukjizat yang abadi agar dapat dianalisis oleh penalaran.[79] Hal ini karena Al-Qur'an termasuk firman Allah Swt. yang paling terakhir sebagai penutup agama yang berlangsung sepanjang zaman hingga kiamat nanti.

Dalam teologi, terjadi perbedaan pandangan para ulama tentang apakah Al-Qur'an itu merupakan makhluk atau bukan. Hal itu juga mendasari perbedaan pendapat mengenai mukjizat Al-Qur'an. Pendapat mereka terbagi menjadi beberapa ragam, antara lain Abu Ishaq Ibrahim an-Nizam dan pengikutnya dari kaum Syiah berpendapat bahwa kemukjizatan Al-Qur'an adalah dengan cara *shirfah*. Maksudnya ialah bahwa Allah Swt. memalingkan orang-orang arab yang menentang Al-Qur'an, padahal sebenarnya mereka mampu untuk menghadapinya. Pendapat ini merupakan pendapat yang salah. Satu golongan ulama berpendapat bahwa Al-Qur'an itu bermukjizat dengan *balaghah*-nya yang mencapai tingkat tinggi dan tidak ada bandingannya dan ini adalah pendapat ahli bahasa. Sebagian yang lain berpendapat bahwa segi kemukjizatan Al-Qur'an adalah karena mengandung *badi'* yang sangat unik dan berbeda dengan apa yang dikenal dalam perkataan orang Arab pada umumnya. Golongan yang lain berpendapat bahwa Al-Qur'an itu kemukjizatannya terletak pada pemberitaannya tentang hal-hal yang gaib, yang telah lalu dan yang akan datang yang tidak ada seorang pun yang tahu. Satu golongan berpendapat bahwa mukjizat Al-Qur'an itu terjadi karena ia mengandung berbagai macam ilmu hikmah yang dalam.[80]

Sejarah membuktikan, mereka orang kafir tidak memiliki daya untuk meniru dan merekayasa Al-Qur'an. Dalam hal apakah segi-segi

[79] Ahmad Mustofa, 1994, *Sejarah Al-Qur'an*, Surabaya: Al-Ikhlas, hlm. 2.

[80] M. Quraish Shihab, 2007, *Mukjizat Al-Quran: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Ghaib,* Bandung: Mizan.

kemukjizatan Al-Qur'an. Kemukjizatan Al-Qur'an tidak hanya dari segi lafaznya saja, tetapi juga makna dan isi kandungannya. Dikemukakan, misalnya, tentang rahasia alam semesta hingga kini belum juga terungkap, atau sebagian saja yang terungkap. Susunan bahasa Al-Qur'an yang indah, dan tepat informasi dalam segala keadaan, hingga kini tidak ada sesuatu yang dapat menyamainya dan tidak ada pula yang menandinginya. Hal ini dapat dirasakan oleh mereka yang memahami formulasi bahasa Arab dengan baik. Demikian pula kesesuaian Al-Qur'an dengan ilmu pengetahuan.[81]

1. Aspek Bahasa

Al-Qur'an membuat orang Arab pada saat itu merasa kagum dan terpesona. Kehalusan ungkapan bahasanya membuat banyak di antara mereka masuk islam, seperti sahabat Umar Bin Khattab, beliau masuk islam dikarenakan membaca petikan ayat-ayat Al-Qur'an.[82] Theodor Noldeke, orientalis Jerman, dalam karyanya *Geschichte Des Quran* (Sejarah Al-Qur'an) menuliskan, "Begitu indah dan tertatanya tutur kata Al-Qur'an sehingga siapa saja yang mendengarkannya dengan segenap kesesuaian dan kelancaran yang terdapat di dalamnya seolah-olah dia sedang mendengarkan nyanyian para dewa; dia membuat orang-orang mukmin jadi menyala-nyala dan memenuhi hati mereka dengan semangat serta kegemberiaan."

Betapa menakjubkan rangkaian Al-Qur'an dan betapa indah susunannya. Dan pada hakikatnya lafaz, makna, keanekaragaman ajaran, keserasian susunan dan hurufnya menunjukkan kemukjizatan Al-Qur'an. pada setiap lafaz Al-Qur'an mengandung keindahan dan pelajaran. Kisah-kisah tentang masa lalu yang dibawakan Al-Qur'an, baik cerita pendek maupun panjang, tidak mungkin dapat ditandingi oleh kisah-kisah yang disampaikan para pujangga.[83] B. Saint Hilaire, orientalis prancis juga di dalam *Mohomet et Le Quran* menuliskan, "Al-Qur'an adalah kitab yang tidak tertandingi, keindahan literalnya sebanding dengan keagungan maknanya. Kekuatan kata-kata, keserasian kalimat, dan kesegaran ide tampak jelas di dalam gaya yang baru muncul ini, yaitu gaya baru yang sebelum akal takluk di hadapan maknanya hati terlebih dulu pasrah padanya. Di antara para nabi, tidak ada satu pun yang seperti beliau, mempunyai tutur kata yang betul-betul berpengaruh seperti ini."

literasi nusantara

[81] M. Quraish Shihab, 1999, *Membumikan Al-Quran*, Bandung: Mizan, hlm. 30.

[82] Rosihon Anwar, 2005, *Ulumul Qur'an untuk UIN, STAIN, PTAIS*, Bandung: Pustaka Setia, hlm. 197.

[83] Muhammad Alawi al-Maliki, 2001, *Keistimewaan-Keistimewaan Al-Qur'an*, Yogyakarta: Mitra Pustaka, hlm. 26.

2. Aspek *Tasyri'*

Al-Qur'an menjelaskan pokok-pokok akidah, norma-norma, sopan santun, undang-undang politik, ekonomi, sosial, serta hukum-hukum ibadah. Tentang akidah, Al-Qur'an mengajak kita umat manusia pada akidah yang suci dan tinggi, yakni beriman kepada Allah Swt. serta meyakini bahwa Nabi saw. adalah utusan-Nya. Apabila akidah seorang muslim telah benar, maka ia wajib menerima segala syariat Al-Qur'an baik menyangkut kewajiban maupun ibadah.

Kandungan Al-Qur'an berisi pembinaaan hukum kepentingan orang banyak (*at-tasyri' ma'a mashalih an-nas*). Dalam hal pembuatan perundangan dan penegakan hukum harus sejalan dengan tujuan umum syariat Islam. Hal ini dapat dibuktikan dengan adanya 'illat hukum yang terkandung dalam nas syariat. Hukum bergulir dan berubah karena bergesernya 'illat hukum. Perubahan 'illat hukum karena pergeseran kemaslahatan manusia. Syariat Islam selalu mengayomi tradisi dan transaksi masyarakat yang berlaku selama tidak bertentangan dengan pokok ajaran agama Islam dan tidak membawa bahaya kemudaratan.[84]

Ringkasnya Al-Qur'an merupakan undang-undang syariat (*dustur tasyri'*) yang menegakkan kehidupan manusia di atas dasar konsep yang paling utama. As-Syatibi menggambarkan sebagai dinukil oleh Abu Zahrah: [85]

literasi nusantara

ومنها ما تضمنه القرأن من العلم الذي هو قوام الأنام في الحلال والحرام وفي سائر الأحكام

"Termasuk aspek mukjizat Al-Qur'an adalah kandungan Al-Qur'an berupa ilmu sebagai pedoman manusia mengenai halal, haram, dan segala hukum yang lain."

3. Aspek Ilmiah

Para pakar selalu berusaha meletakkan metode ilmiah untuk mengikat rantai fenomena-fenomena yang saling berkaitan dalam kehidupan dan di alam semesta ini. Allah telah menyeru manusia untuk melakukan riset dan belajar, sebagaimana tercantum pada surah yang turun pertama kali QS al-'Alaq ayat 1—5. Mourice Bucaille dalam karyanya *The Bible, The Qur'an, and Science* mengatakan, "Bagaimana mungkin seseorang tidak heran dan menganggap Al-Qur'an itu

[84] Sjechul Hadi Permono, 1994, "Kontekstualisasi Fiqih Dalam Era Globalisasi", Orasi Ilmiah Guru Besar dalam Ilmu Fiqih pada IAIN Sunan Ampel, Surabaya.

[85] Muhammad Abu Zahrah, 1958, *Ushul Fiqh*, Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, hlm. 85.

mukjizat ketika dia menyaksikan kesesuaiannya dengan hasil-hasil terbaru ilmu pengetahuan manusia."[86]

Karena itu, banyak tema ilmiah yang sesuai dengan ayat-ayat Al-Qur'an, di antaranya (1) komposisi tumbuh-tumbuhan yang khas (QS al-Hijr: 19); (2) hubungan antara fenomena cuaca (QS al-Baqarah: 164; al-Jatsiyah: 5); (3) dasar bumi itu bundar (QS al-Ma'arij: 40); (4) gerakan di tempat dan berpindah bumi (QS Thaha: 53); (5) adanya benua-benua lain selain benua-benua yang dikenal saat itu (QS ar-Rahman: 17); (6) hukum berpasangan dan perluasannya sampai ke dunia tumbuh-tumbuhan (QS ar-Ra'd: 3); dan (7) pembuahan tumbuh-tumbuhan (QS al-Hijr: 22).

Abdul Wahab Khallaf menambahkan bahwa seorang tidak mampu meniru Al-Qur'an (*al-I'jaz*) itu baru terjadi apabila terdapat tiga hal pada sesuatu: (1) adanya tantangan (*at-tahaddi*); (2) adanya motivasi dan dorongan kuat kepada penantang untuk melakukan tantangan; (3) ketiadaan faktor penghalang yang dapat mencegah terjadinya tantangan itu.[87] Manusia tidak akan mampu menyusun satu ayat pun sebagaimana ayat Al-Qur'an, baik mengenai susunan dan keindahan bahasa dan maknanya, lebih-lebih kepastian dan kebenaran akan isinya yang mutlak dan berlaku universal dan tidak dapat dimungkiri. Bukti Al-Qur'an merupakan kalamullah adalah kemukjizatan yang dikandung Al-Qur'an itu sendiri berupa struktur bahasa, isyarat ilmiah yang dikandung Al-Qur'an, dan ramalan masa depan yang diungkap Al-Qur'an.[88]

literasi nusantara

Dengan demikian, jelas bahwa kehujahan Al-Qur'an sebagai wahyu tidak dapat seorang pun membantahnya, di samping semua isinya tidak satu pun bertentangan dengan akal manusia sejak awal di turunkan sehingga sekarang dan seterusnya. Ditambah lagi di abad modern ini, di mana perkembangan sains modern sudah sampai kepada puncaknya dan kebenaran Al-Qur'an semakin terungkap secara ilmiah.

Hukum-hukum Al-Qur'an

Dari aspek kelugasan, ayat-ayat Al-Qur'an ada dua macam, yaitu

1. Ayat *muhkam*: ayat yang jelas maknanya, sehingga tidak ada keraguan dalam pemahaman baik berupa nas maupun dhahir.

---

[86] Rosihon Anwar, 2008, *Ulum Al-Qur'an,* Bandung: Pustaka Setia, hlm. 184.

[87] Abdul Wahab Khallaf*, Op. cit.,* hlm. 25.

[88] M. Quraish Shihab, 1992, *Membumikan al-Qu'ran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat,* Bandung: Mizan, hlm. 29—32.

2. Ayat *mutasyabih*: ayat yang tidak jelas maknanya, tatapi Allah membukanya bagi sebagian kekasih-Nya sebagai bentuk mukjizat dan karamah.[89]

Dari aspek hukum ada beberapa cara yang digunakan Al-Qur'an sebagai berikut.

1. Bersifat *Juz'i* (terperinci), Al-Qur'an memberikan penjelasan secara lengkap, sehingga dapat dilaksanakan menurut apa adanya, meskipun tidak dijelaskan Nabi saw. dengan hadisnya. Hal ini biasanya berkaitan dengan ibadah.
2. Bersifat *Kulli* (global), penjelasan Al-Qur'an terhadap hukum berlaku secara garis besar, sehingga masih memerlukan penjelasan dalam pelaksanaannya. Hal ini biasanya berkaitan dengan ranah muamalah sehingga para mujtahid dapat melakukan ijtihad secara dinamis sesuai dengan situasi dan kondisi dengan syarat tidak boleh bertentangan dengan teks syariat secara parsial (*tafshili*).
3. Bersifat *Isyarah*, Al-Qur'an memberikan penjelasan terhadap apa yang secara lahir disebutkan di dalamnya dengan bentuk isyarat. Dengan demikian, satu ayat Al-Qur'an dapat memberikan beberapa maksud. Hal ini biasanya dengan takwil karena cara memahami Al-Qur'an dengan metode indikator (isyarat).

Kategori tersebut berangkat dari pernyataan Imam Syafii:

لا تنزل بأحد نازلة إلا والكتاب يدل عليها نصا أو جملة.

"Tidak ada satu masalah yang turun melainkan Al-Qur'an yang akan menunjukkannya baik secara tekstual maupun secara global."[90]

Menurut Abdul Wahab Khallaf, kategorisasi hukum dalam Al-Qur'an meliputi (1) hukum *i'tiqadiyah* (keyakinan/keimanan/teologi); (2) hukum *khuluqiyah* (akhlak/moral/etika); dan (3) hukum '*amaliyah* (perbuatan lahir). Hukum 'amaliyah dibagi menjadi dua macam: (1) hukum ibadah, (hubungan antara manusia dengan Allah), misalnya salat, puasa, zakat, haji, nazar, sumpah, dan sebagainya; (2) hukum muamalah, (hubungan manusia dengan manusia) yang meliputi: hukum *ahwal as-syakhshiyah* (hukum keluarga), terdiri dari 70 ayat, hukum *madaniyah* (yang berhubungan dengan muamalah pribadi, seperti jual beli, upah, jaminan, perkongsian 70 ayat, hukum

[89] Zakariya al-Anshari, t.t., *Ghayah al-Wushul fi Syarh Lubb al-Ushul*, Surabaya: al-Hidayah, hlm. 41.

[90] Muhammad bin Idris as-Syafii, t.t., *al-Umm*, Jilid VII, Beirut: Dar al-Fikr, hlm. 274.

jinayah (pidana) 30 ayat, hukum *murafa'at* (acara) 13 ayat, hukum perundang-undangan 10 ayat, hukum ketatanegaraan 25 ayat, hukum *iqtishadiyah* (ekonomi) *wa al-maliyah* (harta) berjumlah 10 ayat.

Menurut Wael B. Hallaq, para ahli fiqh dan sarjana muslim sepakat bahwa Al-Qur'an terdiri dari 500 ayat tentang hukum. Jika dibandingkan dengan seluruh isi materi dalam Al-Qur'an, ayat-ayat hukum sangat kecil, tetapi jika diperhatikan, ayat-ayat hukum ada dua kali lebih bahkan tiga kali lebih panjang dari pada ayat-ayat bukan hukum pada umumnya.[91]

Syekh Ali Jum'ah menyebutkan bahwa teks-teks syariat yang berhubungan dengan hukum jumlahnya sangat terbatas, baik dalam Al-Qur'an maupun hadis. Ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum jumlahnya tidak lebih dari 200 ayat (dari 6.236 ayat). Sedangkan hadis ahkam tidak lebih dari 3000 hadis (dari sekitar 60.000-an hadis), sebagaimana disebutkan dalam sebuah adagium:

النصوص محصورة الوقائع والأحوال الحياتية دائمة التجدد والتزايد والتغير.

"Teks-teks agama terbatas. Sedangkan kejadian dan kondisi kehidupan manusia selalu diperbaharui, bertambah, dan berubah."[92]

Al-Qur'an: Antara *Qath'i* dan *Dzanni*

Dari aspek validitas sumber, Al-Qur'an jelas *qath'i at-tsubut*, di mana sampai kepada kita mulai sejak dulu hingga sekarang ini secara mutawatir. Yang dimaksud dengan *qath'i at-tsubut* adalah suatu dalil yang secara pasti bersumber dari Allah Swt. atau Rasulullah saw. dan dapat dibuktikan dari segi periwayatannya.

Menurut M. Quraish Shihab bahwa pada hakikatnya hal ini merupakan salah satu dari apa yang dikenal dengan istilah *Ma'lum min ad-din bid-dlarurah* (sesuatu yang sudah sangat jelas dan aksiomatik dalam ajaran agama). Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini, bahkan dapat mengantarkan lapangan teologi, yakni pengingkaran *qath'i ats-tsubut* Al-Qur'an akan membawa sejumlah konsekuensi teologis. Namun demikian, dari sisi *ad-dilalah*, ayat Al-Qur'an ada yang *qath'i* dan ada pula yang *dzanni* yang menjadi persoalan adalah yang menyangkut kandungan makna redaksi ayat-ayat Al-Qur'an.[93]

---

[91] Wael B. Hallaq, 2001, *A History of Islamic Legal Theories: Sejarah Teori Hukum Islam,* Terj. E. Kusnadiningrat dan Abdul Haris bin Wahid, Jakarta: Rajawali Press.

[92] Abu Jundah Nuruddin Ali bin Jum'ah, 2015, *Tarikh Ushul Fiqh*, Kairo: Darul Maqthum, hlm. 102.

[93] M. Quraish Syihab, 1999, *Membumikan Al-Qur'an,* Bandung: Mizan, hlm. 137.

Perbedaan pendapat mengenai pemahaman terhadap *dilalah* Al-Qur'an, juga terjadi golongan Sunni dan Syiah. kaum Sunni memahami *dilalah* Al-Qur'an melalui sunnah. Jika tidak ditemukan dalam sunnah, mereka memahaminya melalui ilmu bahasa Arab dan ilmu syariat dengan mengambil *maqashid* dan tujuan disyariatkannya ayat tersebut. Golongan Syiah (Imamiyah) berpendapat bahwa tidak seorang pun yang mampu memahami Al-Qur'an selain Imam mereka yang dua belas. Mereka beranggapan bahwa Imam yang dua belas sebagai kunci dalam memahami Al-Qur'an, sedangkan selain mereka tidak ada yang mampu mencapainya. Selain itu, mereka juga dianggap maksum, terhindar dari kesalahan.

Al-Qur'an dari aspek *dilalah* terdiri dari dua, yaitu *qath'i ad-dilalah* dan *dzanni ad-dilalah*. Sementara aspek validnya datang pada kita adalah *qath'i at-tsubut*. Ayat yang bersifat *qath'i* adalah lafaz-lafaz yang mengandung pengertian tunggal dan tidak bisa dipahami makna lain darinya.[94] Misalnya, ayat yang menetapkan kadar pembagian waris, pengharaman riba, pengharaman daging babi, hukuman had zina sebanyak seratus kali dera, dan sebagainya. Ayat-ayat yang berkaitan hal hal tersebut, maknanya jelas tegas dan menunjukkan arti tertentu dan memahaminya tidak membutuhkan ijtihad.

Qath'i ad-dilalah adalah menunjuk pada makna tertentu yang harus dipahami dari teks itu sendiri, tidak mengandung kemungkinan takwil dan tidak ada tempat atau peluang untuk memahami makna selain makna tersebut dari teks tersebut.[95] Karena itu, teks Al-Qur'an *qath'i* merupakan bagian integral dari dogma, dan orang yang menolak atau mengingkari validitasnya secara otomatis mengingkari Islam. Namun, pengingkaran terhadap nas *dzanni* tidak berarti pelanggaran hukum. Mujtahid berhak memberi suatu penafsiran dan pihak penguasa dapat memilih salah satu dari berbagai penafsiran untuk dilaksanakan.

As-Syatibi menegaskan behwa wujud dalil syariat yang dengan sendirinya dapat menunjukkan *dilalah* yang *qath'i* tidak ada atau sangat jarang. Dalil syariat yang *qath'i tsubut* untuk menghasilkan *dilalah* yang *qath'i* masih bergantung pada premis-premis yang seluruh atau sebagian adalah *dzanni*. Dalil-dalil syariat yang bergantung pada dalil yang *dzanni* menjadi *dzanni* pula. *As-Syatibi* mengajukan suatu pandangan tentang upaya mencari *qath'i dilalah,* yaitu *istiqra'*. Menurutnya, dalil-dalil syariat yang dapat diandalkan *qath'i dilalah* adalah yang dihasilkan melalui proses ini disebut *syabih*

[94] Nasrun Haroen, 1997, *Ushul Fiqh*, jakarta: Logos Wacana Ilmu, hlm. 32.
[95] M. Quraish Shihab, *Op. cit.,* hlm. 137.

bil-mutawatiri al-ma'nawi, karena ditunjang oleh makna berbagai nas yang menunjuk pada satu pengertian.[96]

Premis-premis yang dimaksud as-Syatibhi di atas adalah dikenal dengan *al-ihtimalat al-'asyrah* (sepuluh kemungkinan). Pertama riwayat kebahasan. Kedua, riwayat yang berkaitan dengan gramatikal (*nahwu*). Ketiga, riwayat yang berkaitan dengan perubahan kata (*sharaf*). Keempat, redaksi yang dimaksud bukan kata bertimbal (ambigu, *musytarak*). Kelima, redaksi yang dimaksud bukan kata metaforis (*majaz*). Keenam, tidak mengandung peralihan makna. Ketujuh, sisipan (*idlmar*). Kedelapan, pendahuluan dan pengakhiran (*taqdim wa ta'khir*). Kesembilan, pembatalan hukum (*nasikh*). Kesepuluh, tidak mengandung penolakan yang logis ('*adam al-mu'aridl al-'aqli*).

Dalil qath'i yang dirumuskan as-Syatibi adalah suatu dalil yang asal ushul historisnya (*al-wurud*), penunjukkan kepada makna (*ad-dilalah*) atau kekuatan argumentatif maknanya sendiri (*al-hujjiyah*) bersifat pasti dan meyakinkan, seperti kepastian kita tentang adanya seseorang yang bernama Hatim, yang kita ketahui dari banyaknya kejadian-kejadian dan laporan mengenainya.[97] Dengan demikian, tidak ada yang *qath'i* dalam Al-Qur'an jika ditinjau dari sudut ayat-ayat tersebut secara berdiri sendiri. Kepastian makna (*qath'iyah ad-dilalah*) suatu nas muncul dari sekumpulan dalil dzanni yang kesemuanya mengandung kemungkinan makna yang sama. Terhimpunnya makna yang sama dari dalil-dalil yang beraneka ragam itu memberi "kekuatan" tersendiri. Ini pada akhirnya berbeda dari keadaan masing-masing dalil tersebut ketika berdiri sendiri. Kekuatan dari himpunan tersebut menjadikannya tidak bersifat *dzanni* lagi. Ia telah meningkat *mutawatir ma'nawi*, yang disebut *qath'i ad-dilalah.*

Abu Zahrah mengatakan *qath'i ad-dilalah* adalah lafaz nas yang menunjukkan kepada pengertian yang jelas, tegas serta tidak perlu lagi penjelasan lebih lanjut.[98] Wahbah az-Zuhaili mengatakan *dilalah qath'i* adalah lafaz yang terdapat dalam Qur'an yang dapat dipahami dengan jelas dan mengandung makna tunggal.[99] Dalam ungkapan suatu kaidah disebutkan:

لا اجتهاد في القطعيات

"Tidak sah suatu ijtihad ketika teks itu jelas dan pasti."[100]

---

[96] Abu Ishaq as-Syatibi, *Op. cit.,* hlm. 36.

[97] *Ibid.,* hlm. 14.

[98] Muhammad Abu Zahrah, *Op. cit.,* hlm. 35.

[99] Wahbah az-Zuhaili, *Op. cit.*, hlm. 441.

[100] Muhammad Abu Ishaq as-Syaukani, 1990, *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min*

Dalam hal ini M. Qurasih Shihab mempunyai pandangan yang sama tentang konsep *qath'i* dan *dzanni*. Sehingga kemudian berkembang istilah-istilah seperti قطعي في بعض أحواله لا في جميع أحواله (sebagian saja yang *qath'i* tidak untuk seluruh bagiannya) atau قطعي باعتبار وظني باعتبار اخر (dari satu sisi menunjuk kepada makna yang pasti, dan di sisi lain memberi alternatif makna).[101]

Misalnya, ayat Al-Qur'an yang mengandung *qath'i ad-dilalah:*

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ

"Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap orang dari keduannya seratus kali dera." (QS An-Nur: 2.)

Frasa *seratus kali* di atas adalah tidak mengandung takwil atau pemahaman lain. Ayat ini bersifat *qath'i ad-dilalah* bahwa had zina adalah seratus kali dera, tidak lebih dan tidak kurang dari seratus kali.

Selanjutnya Al-Qur'an memiliki *dzanni ad-dilalah,* ulama mendefinisikan: "Apabila *dilalah* suatu lafaz tidak menunjukkan untuk makna tertentu, tetapi mengandung kemungkinan makna lain, lafaz itu sendiri mengandung dua makna atau lebih." Menurut Safi Hasan, nas-nas yang dikategorikan *dzanni ad-dilalah* adalah lafaz-lafaz yang diungkapkan dalam bentuk umum atau *'amm* , *musytarak*, dan *muthlaq.* Ketiga bentuk lafaz ini menurut kaidah *ushuliyah* mengandung makna atau pengertian yang banyak dan tidak tegas.[102] Dari sini dapat dipahami bahwa dalam pembahasan fiqh, terdapat hal-hal yang didasarkan pada teks-teks yang *dzanni*, yang mungkin dikembangkan melalui metode-metode ijtihad tertentu.

Dalam konteks ini, para mujtahid berhak memberi suatu penafsiran sehingga penguasa dapat memilih salah satu dari berbagai penafsiran untuk dilaksanakan. Sedangkan nas yang *dzanni dilalah*-nya adalah nas yang menunjukkan atas suatu makna, akan tetapi masih memungkinkan untuk ditakwilkan ke makna lain. Dengan adanya nas-nas yang *dzanni* ini dapat merangsang para mujtahid untuk mengembangkan ilmu-ilmu fiqh. Misalnya, firman Allah Swt.:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللّٰهِ ؕ

"Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan." (QS al-Maidah: 38.)

'Ilmi al-Ushul, Jilid I, Beirut: Dar al-Khayr, hlm. 370.

[101] M. Quraish Shihab, *Op. cit.,* hlm. 137—142.

[102] Safi Hasan Abu Talib, 1990, *Tatbiq as-Syariah al-Islamiyah fi al-Bilad al-Arabiyah,* Kairo: Dar an-Nahdlah al-Arabiyah, hlm. 63.

Kata *tangan* dalam ayat ini mengandung pengertian adalah tangan kanan atau kiri dan mengandung pengertian tangan itu hanya sampai pergelangan saja atau sampai siku. Penjelasan tangan ini telah ditentukan dalam hadis Nabi saw. Kekuatan hukum seperti ini menurut ulama ushul fiqh bersifat *dzanni* (relatif benar). Akibatnya, ulama fiqh boleh memilih pengertian yang terkuat dengan didukung dalil-dalil yang lain.

Begitu pula ada ayat yang menjadi *qath'i* dan *dzanni* pada saat yang sama:

وَامْسَحُوا بِرُؤُوْسِكُمْ

"Dan usaplah kepala-kepala kalian."

Kandungan ayat ini terdiri dari *qath'i ad-dilalah*, yakni menyangkut wajibnya membasuh kepala dalam berwudu tetapi dalam satu sisi *dzanni ad-dilalah* mengenai batas atau kadar kepala yang harus dibasuh. Adapun letak *dzanni ad-dilalah* bahwa ulama berbeda pendapat tentang arti dan kedudukan *ba'* pada *biru'usikum.* Jadi, ayat ini dalam satu sisi menunjukkan pada makna yang pasti dan disisi lain memberi berbagai alternatif makna.

Misalnya, penggalan ayat "aqimu as-shalah" adalah *qath'i* yang mengandung makna wajibnya salat. Hal ini juga disepakati bahwa tidak ada kemungkinan arti lain yang dapat ditarik di dalamnya. Kewajiban salat yang ditarik dari *aqimu as-shalah* menjadi aksioma. Di sini berlaku *ma'lum min ad-din ad-dlarurah*. Pada umumnya ulama ushul fiqh mengarah kepada ijma' untuk menetapkan sesuatu yang bersifat *qath'i*. Sebab jika mereka menunjuk kepad nas (dalil naqli) secara berdiri sendiri, maka akan terbuka peluang untuk mengalihkan makna yang dimaksud ke makna yang lain. Maka, guna menghindari hal inilah ulama langsung menggunakan metode ijma'.

Konsep *qath'i* dan *dzanni* sebenarnya sangat berkaitan dengan *ta'abbudi* dan *ta'aqquli*.

Pertama, *Ta'abbudi* adalah menerima apa adanya sesuai dengan ketentuan nas-nas yang tidak boleh melakukan interpretasinya, seperti tidak boleh mengubah jumlah rakaat salat lima waktu, mengubah bulan puasa selain Ramadan dan mengubah pelaksanaan ibadah haji ke tempat selain Baitullah. Dalam hal ini, ada lima aspek *dlaruriyah* yang harus dipelihara umat manusia, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Semua ketentuan nas dalam aspek-aspek ini tidak membutuhkan intervensi akal manusia untuk mengubahnya. *Ta'abbudi* ini juga masuk dalam hukum keluarga (*al-ahwal as-syakhsiyah*). Di

literasi nusantara

antaranya, ketentuan batas *talaq* yang dapat dirujuk oleh suami hanya dua kali (QS al-Baqarah: 229), ketentuan batas iddah atau masa tunggu seorang istri yang ditalak suami (QS al-Baqarah: 228, 234; QS at-Thalaq: 6), sangsi kafarat terhadap pelaku *dhihar* dan *ila'* (QS al-Baqarah: 226 dan QS al-Mujadilah: 2—4). Semua itu dijelaskan oleh Allah Swt. secara jelas dan terperinci, maka ketentuan tersebut tidak boleh adanya intervensi akal (ijtihad).

Kedua, *ta'aqquli* adalah maknanya dapat dipahami oleh nalar manusia. Pada biasanya terdapat 'illat hukum di dalamnya yang dapat dirasionalisasikan dengan melihat ada atau tidaknya maslahat di dalamnya bagi kehidupan manusia. Maka sesuatu dilarang ketika ada mafsadat dan dibolehkan bahkan diperintahkan ketika terdapat maslahat. Yang termasuk kategori ini adalah masalah muamalah karena pada umumunya termasuk perbuatan yang rasional sehingga masuk dalam ranah ijtihad. Ranah ini dibatasi pada masalah yang hukumnya ditunjukkan oleh nas *dzanni*.

Sunnah

Definisi Sunnah

Sunnah berasal dari bahasa Arab yang secara etimologis berarti 'jalan yang biasa dilalui' atau 'cara yang senantiasa dilakukan' atau 'kebiasaan yang selalu dilaksanakan', apakah kebiasaan atau cara itu baik atau buruk. Sunnah secara terminologi menurut ahli ushul fiqh adalah 'segala yang diriwayatkan dari Nabi Muhammad saw., berupa perbuatan, perkataan, dan ketetapan yang berkaitan dengan hukum.

literasi nusantara

Menurut Joseph Schacht, Imam Syafii merupakan orang pertama kali yang memberi batasan pengertian sunnah pada perilaku teladan Nabi saw. Tentu pembatasan ini berseberangan dengan ahi hukum Islam di mana mereka tidak membatasi pengertian sunnah tetapi secara luas yang meliputi semua tradisi serta praktik-praktik bisa dan diterima secara umum.[103]

Kehujahan Sunnah

Dalam hukum Islam sebenarnya hadis menjadi sumber hukum kedua (*mashadir ats-tsaniyah*) setelah Al-Qur'an. Penetapan hadis sebagai sumber kedua ditunjukkan oleh tiga hal, yaitu Al-Qur'an sendiri, kesepakatan ulama, dan penalaran rasio (*ma'qul*). Kehujahan hadis dapat diketahui berdasarkan Al-Qur'an, di antaranya sebagai berikut.

[103] Joseph Schacht, 1950, *The Origins of Muhammadan Jurisprodence,* London: Oxford University Press, hlm. 2.

يآ أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِى نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِى أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ ۚ

"Wahai orang-orang yang beriman, tetaplah beriman kepada Allah dan Rasul-Nya dan kepada kitab yang Allah turunkan kepada Rasul-Nya serta kitab yang Allah turunkan sebelumnya." (QS an-Nisa': 136.)

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ۝٧

"Apa yang diberikan Rasul kepadamu, maka terimalah. dan apa yang dilarangnya bagimu, maka tinggalkanlah. Dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah amat keras hukumannya." (QS al-Hasyr: 7.)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ

"Wahai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan Rasul-Nya, dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalilah kepada Allah (Al-Qur'an) dan Rasul (sunnah)." (QS an-Nisa': 59.)

literasi

Beberapa ayat di atas menunjukkan bahwa kita diperintah Allah Swt. untuk taat kepada Allah dan mengikuti Rasul saw. Perintah patuh kepada Rasul berarti perintah untuk mengikuti sunnah sebagai hujah.

Selanjutnya, hadis yang dijadikan dalil kehujahan sunnah juga banyak sekali, di antaranya

تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا ما تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا: كِتَابَ اللهِ وَسُنَّتِي.

"Aku tinggalkan pada kalian dua perkara, kalian tidak akan sesat selama berpegang teguh kepada keduanya yaitu kitab Allah dan sunnahku." (HR al-Hakim dan Malik.)

Hadis di atas menjelaskan bahwa seseorang tidak akan sesat apabila selama hidupnya berpegang pada Al-Qur'an dan hadis. Kehujahan sunnah sebagai konsekuensi terpeliharanya Rasulullah dari sifat bohong dari segala apa yang beliau sampaikan baik berupa perkataan, perbuatan dan ketetapannya. Jadi, telah disepakati bahwasanya sunnah sebagai hujah semua umat Islam menerima dan mengikutinya, kecuali kelompok minoritas orang.

Fungsi Sunnah terhadap Al-Qur'an

Fungsi sunnah terhadap Al-Qur'an adalah untuk menjelaskan Al-Qur'an karena tidak semua ayat-ayat Al-Qur'an dapat dipahami secara tekstual. Al-Qur'an menegaskan bahwa Rasulullah saw. memiliki tugas untuk menjelaskan maksud firman Allah Swt. Relasi sunnah terhadap Al-Qur'an memiliki fungsi sebagai berikut.

1. *Bayan Ta'kidi*

Sunnah memperkuat hukum-hukum yang telah ditentukan oleh Al-Qur'an. Dengan kata lain, sunnah menjelaskan apa yang sudah dijelaskan Al-Qur'an, misalnya tentang salat, zakat, puasa dan haji. Dalam hal ini sunnah mengulangi apa yang dikatakan Al-Qur'an, seperti: "Dan dirikanlah salat dan tunaikanlah zakat." (QS al-Baqarah: 110.)

2. Bayan Tafsiri

Penjelasan hadis terhadap Al-Qur'an ada tiga macam, yaitu hadis memberikan perincian Al-Qur'an yang mujmal (*bayan al-mujmal*), hadis memberikan batasan terhadap kemutlakan Al-Qur'an (*taqyid al-muthlaq*), memberikan kekhususan terhadap Al-Qur'an (*takhshis al-'amm*), dan hadis memberikan penjelasan terhadap sesuatu yang rumit dalam Al-Qur'an (*taudlih al-musykil*).

Misalnya, merinci yang mujmal seperti kewajiban salat dalam surah an-Nisa' ayat 103:

فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا

"Maka dirikanlah salat, sesungguhnya salat adalah fardlu yang ditentukan waktunya bagi orang-orang yang beriman."

Ayat ini hanya berisi tentang perintah salat tetapi tidak menjelaskan bagaimana pelaksanaannya, jumlah rakaatnya, syarat dan rukun, serta sebagainya sampai ada penjelasan terperinci dari sabda Nabi saw., *"Salatlah kalian sebagaimana kalian melihatku salat*." (HR Bukhari.)

Misalnya, hadis membatasi yang mutlak seperti ayat mengenai potong tangan dalam surah al-Maidah ayat 38:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا

"Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, maka potonglah kedua tangannya."

Ayat ini dibatasi oleh hadis yang menyatakan bahwa ukuran tangan yang dipotong hingga pergelangan tangan.

Hadis mengkhususkan yang umum seperti ayat yang berkaitan tentang waris dalam surah an-Nisa' ayat 11:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ ﴿١١﴾

"Allah mensyariatkan bagimu tentang (pembagian pusaka) bagi anak-anakmu, yaitu bagian anak laki-laki sama dengan dua bagian anak perempuan."

Ayat ini masih bersifat umum yang ditujukan pada orang tua untuk mewariskan hartanya kepada anak-anak mereka, tetapi Nabi saw. mengkhususkan bahwa warisan itu hanya berlaku pada sesama muslim.

Hadis menjelaskan lafaz yang musykil. Sebagian sahabat Nabi memahami benang hitam adalah *igal* (ikatan yang dipakai di kepala untuk laki-laki orang Arab) putih dan hitam. Nabi saw. menerangkan bahwa yang dimaksud firman Allah di atas adalah putihnya siang dan hitamnya malam:

لَمَّا نُزِلَتْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ عَمَدْتُ إِلَى عِقَالٍ أَسْوَدَ وَإِلَى عِقَالٍ أَبْيَضَ فَجَعَلْتُهُمَا تَحْتَ وِسَادَتِي فَجَعَلْتُ أَنْظُرُ فِي اللَّيْلِ فَلَا يَسْتَبِينُ لِي فَغَدَوْتُ عَلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ فَذَكَرْتُ لَهُ ذَلِكَ فَقَالَ: إِنَّمَا ذَلِكَ سَوَادُ اللَّيْلِ وَبَيَاضُ النَّهَارِ.

literasi nusantara

3. Bayan Tasyri'i

Hadis menetapkan hukum atau aturan-aturan yang tidak terdapat dalam Al-Qur'an. Ketetapan hadis merupakan ketetapan yang bersifat tambahan atas hal-hal yang tidak terdapat dalam Al-Qur'an, seperti larangan memadu perempuan dengan bibinya dari pihak ibu, haramnya memakan burung yang berkuku tajam, haramnya memakai cincin emas dan kain sutra bagi laki-laki, haramnya riba *fadlal*, dan sebagainya.

Di antaranya hadis dari Abu Hurairah, Rasulullah saw. bersabda:

لاَ يُجْمَعُ بَيْنَ المَرْأَةِ وَعَمَّتِهَا، وَلاَ بَيْنَ المَرْأَةِ وَخَالَتِهَا.

"Tidak boleh menggabungkan antara seorang wanita dengan bibinya, baik bibi dari ayah maupun dari ibu (dalam satu ikatan pernikahan yang sama)." (HR Bukhari dan Muslim.)

4. *Bayan Naskhi*

Ketetapan hadis bisa mengubah hukum dalam Al-Qur'an maksudnya hadis dapat menghapus (*naskh*) hukum yang diterangkan dalam Al-Qur'an. Pada bagian ini ulama berselisih. Diriwayatkan dari Imam Ahmad rahimahullah bahwa beliau menyatakan: "Al-Qur'an tidak dinasakh (dihapus) kecuali oleh Al-Qur'an yang datang setelahnya...." Namun, as-Syinqithi berkata: "Berdasarkan penelitian, boleh dan terjadi nasakh Al-Qur'an dengan sunnah mutawatir, seperti dihapusnya ayat lima kali penyusuan dengan sunnah mutawatir, dihapusnya surah *al-Khulu'* dan *al-Hafd* dengan sunnah mutawatir dan banyak contoh lainnya."

Dengan demikian, relasi sunnah dan Al-Qur'an sangat erat keduanya tidak bisa dipisahkan antara satu dengan yang lainnya, karena keduanya berdasarkan wahyu dari Allah Swt. Sunnah memiliki peran yang utama yakni menjelaskan Al-Qur'an baik secara tersurat maupun tersirat, sehingga tidak ada pertentangan antara keduanya (paradoks atau *ta'arudl*). Sebab, paradoks dalam nas dalam pandangan Allah Swt. tidak akan pernah terjadi kecuali manusia yang tidak bisa menjangkaunya atau ada kemungkinan sebagai tantangan pada manusia agar dapat menyelesaikannya. Karena itu, Al-Qur'an dan hadis memang sebagai dalil yang independen tetapi dalam implementasinya tetap harus dihubungkan keduanya sebagai wahyu yang sistematis (*rabthu an-nushush*).

literasi nusantara

Perbuatan Nabi saw.: Antara *Tasyri'* dan Non-*Tasyri'*

Dalam mengikuti Nabi saw., umat Islam terbagi menjadi beberapa kelompok. Ada yang mengikuti perbuatan beliau secara tekstual. Artinya, apa pun perbuatan beliau diikuti dan diamalkan, sesuai pemahaman mereka, misalnya, kaum laki-laki mengenakan jubah dan sorban, dan perempuan mengenakan cadar. Namun, ada kelompok moderat yang memahami perbuatan Nabi secara kontekstual. Kelompok ini membagi perbuatan Nabi saw. menjadi beberapa kategori.

Pertama, Perbuatan Nabi saw. dapat dikategorikan sebagai hadis. Namun, tidak semua perbuatan Nabi saw. sebagai *tasyri'*. Perbuatan Nabi saw. yang tidak termasuk kategori syariat (*tasyri'*), yaitu perbuatan *jibilliyah* Nabi, adalah perbuatan Nabi yang timbul dari sifat kemanusian tanpa disengaja, seperti gembira, benci ketika melihat Hamzah terbunuh, gerakan-gerakan ketika bangun tidur. Termasuk juga perbuatan yang disengaja oleh Nabi karena sifat kemanusiannya, seperti makan, minum, pakaian, tidur, berobat, duduk, dan sebagainya.

Kedua, perbuatan murni Nabi. Dalam hal ini, perbuatan Nabi ada dua macam, yaitu perbuatan yang murni tujuan ibadah yang jelas termasuk kategori syariat dan perbuatan yang tidak bertujuan ibadah yang menunjukkan *ibahah* saja, sebab hanya merupakan perbuatan murni Nabi. Perbuatan Nabi dalam masalah dunia, hal ini meliputi resep obat-obatan, pertanian, pertukangan, bisnis, gembala atau dapat upah, peperangan, pemerintahan, dan sebagainya. Perbuatan tersebut menunjukkan *ibahah* saja. Tidak ada perselisihan dalam kalangan ulama bahwa status perbuatan tersebut adalah mubah, baik bagi Rasulullah saw. maupun bagi umatnya. Karena itu, perbuatan-perbuatan tersebut tidak termasuk dalam kategori mandub. Termasuk dalam kategori ini, perbuatan Nabi yang berdasarkan pengalaman pribadi dan eksperimen urusan keduniaan berupa perdagangan, pertanian, strategi perang, dan resep obat suatu penyakit. Perbuatan ini bukan merupakan syariat, karenanya tidak wajib diikuti. Misalnya, Nabi saw. pernah melarang penduduk Madinah untuk tidak mengawinkan pohon kurma. Akibatnya, pohon kurma itu mengalami gagal panen, kemudian Rasul bersabda:

أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأُمُوْرِ دُنْيَاكُمْ.

"Kalian lebih tahu akan urusan-urusan duniamu."

Ketiga, Nabi sebagai orang Arab, hal ini berkaitan dengan budaya Arab sebab Nabi termasuk orang Arab, seperti baju gamis, sorban, sepatu dan alat-alat perlengkapan yang biasa digunakan untuk berperang. Sebagian ulama menegaskan bahwa memanjangkan jenggot merupakan sunnah Rasul yang perlu diikuti. Mereka berpedoman pada sabda Rasul:

قَصُّوا الشَّارِبَ وَاعْفُوا اللِّحَى.

"Potonglah kumis dan panjangkan jenggot."

Sebagian ulama yang lain menyatakan bahwa memanjangkan jenggot merupakan kebiasaan Rasul dan orang Arab pada umumnya, sehingga tidak harus diikuti oleh umatnya. Mereka berargumentasi bahwa alasan perintah memanjangkan jenggot adalah agar berbeda dengan kebiasaan orang Yahudi dan bangsa non-Arab yang suka memanjangkan kumis dan mencukur jenggot. Abu Zahrah memilih pendapat bahwa memelihara jenggot hanyalah tradisi semata, bukan bagian syariat Islam.

literasi nusantara

literasi
nusantara

DALIL-DALIL HUKUM SYARIAT NON-TEKSTUAL (*ADILLAH AL-AHKAM GHAIR AL-MANSHUSHAH*)

Ijma'

Definisi Ijma'

Ijma' secara bahasa adalah 'sepakat', 'setuju', dan sependapat. Sedangkan menurut istilah para ahli ushul fiqh dirumuskan sebagai berikut:

literasi nusantara

إجماع هو اتفّاق مجتهدين فى عصر من العصور وفاة الرسول الى حكم شرعي في الواقعة.

"Ijma' ialah kesepakatan seluruh mujtahid pada suatu masa tertentu stelah wafatnya rasulullah terhadap suatu hukum syariat untuk suatu peristiwa."[104]

Sementara al-Ghazali memberi definsi ijma' sebagai berikut.

بأنه إجماع أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور الدينية.

"Ijma' adalah kesepakatan umat Nabi Muhammad saw. terhadap sesuatu yang berkaitan dengan masalah agama."[105]

Ibnu Taimiyah memberi batasan pengertian ijma' sebagaimana berikut:

[104] Muhammad Abu Zahrah, *Op. cit.*, hlm. 308.

[105] Abu Hamid al-Ghazali, t.t., *Al-Mustashfa min 'Ilmi al-Ushul*, Juz II, Beirut: Dar al-Fikr, hlm. 173.

هو أن يجتمع علماء المسلمين على حكم من الأحكام.

"Makna ijma' adalah kesepakatan ulama kaum muslimin mengenai suatu hukum dari beberapa hukum."

Dari pengertian di atas dapat dijelaskan sebagai berikut: pertama, kesepakatan para mujtahid pada masa tertentu. Kedua, seluruh mujtahid menyatakan kesepakatannya. Jika ada seorang saja yang tidak menyetujuinya maka tida dikataegorikan ijma'. Ketiga, ijma' hanya terjadi pada masalah yang berkaitan dengan syariat yang berdasarkan Al-Qur'an dan hadis mutawatir. Keempat, ijma' terjadi setelah Nabi saw. wafat.

Sementara Syiah Imamiyah memiliki pemahaman sendiri tentang ijma'. Menurut mereka ijma' adalah kesepakatan para jamaah yang disertai oleh pemikiran yang maksum, karena kesepakatan mereka secara keseluruhan menghasilkan suatu ilmu yang diambil dari imam atau pemimpin mereka.

Kehujahan Ijma'

Ijma' dapat diakui sebagai hujah syariat yang valid dengan tiga landasan, yaitu Al-Qur'an, sunnah, historis dan rasional, sebagai berikut.

Pertama, firman Allah dalam QS an-Nisa' 115:

وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾

"Dan barang siapa yang menentang Rasul sesudah jelas kebenaran baginya dan mengikuti jalan yang bukan jalan orang-orang mukmin, Kami biarkan ia leluasa terhadap kesesatan yang telah dikuasainya itu dan Kami masukkan ia ke dalam Jahanam, dan Jahanam itu seburuk-buruknya tempat kembali." (QS an-Nisa': 115.)

Adapun aspek dalil ijma' adalah Allah Swt. mengancam orang-orang yang menentang jalan orang-orang beriman karena jalan orang-orang mukmin adalah jalan benar yang wajib diikuti. Sedangkan jalan lain adalah batal yang wajib ditinggal. Sesuatu yang disepakati di antara orang beriman adalah jalan mereka yang benar dan wajib diikuti. Hal ini sangat tampak dalam pengertian ijma'.

Kedua, banyak hadis yang menunjukkan bahwa umat ini dijaga dari salah ketika mereka bersepakat dalam suatu urusan, sebagaimana sabda Nabi saw.:

لا تجتمع أمتي على خطاء.

"Umatku tidak bersepakat pada kesalahan."

لا تجتمع أمتي على ضلالة.

"Umatku tidak bersepakat pada kesesatan."

Hadis ini meskipun ahad tetapi maknanya mutawatir yang mengandung kepastian bahwa kesepakatan umat adalah sebuah kebenaran. Kesepakatan umat dapat digambarkan dengan kesepakatan mujtahid sebagai kelompok yang memiliki gagasan dan pengetahuan.

Ketiga, secara historis pada zaman sahabat Abu Bakar dan sahabat Umar r.a. jika mereka sudah sepakat maka wajib diikuti oleh seluruh umat Islam. Inilah beberapa hadis yang memperkuat Ijma' sebagai sumber hukum, seperti disebut dalam hadis:

إِنَّ اللهَ لاَ يَجْمَعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلاَ لَةٍ، وَيَدُ اللهِ مَعَ الْجَمَاعَةِ.

"Sesungguhnya Allah tidak mengumpulkan umatku atas kesesatan dan perlindungan Allah beserta orang banyak." (HR Tirmidzi.)

إِنَّ أُمَّتِي لاَتَجْتَمِعُ عَلَى ضَلاَ لَةٍ فَإِذَا رَأَيْتُمُ اخْتِلاَفًا فَعَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الأَعْظَمِ.

"Sesungguhnya umatku tidak berkumpul atas kesesatan, maka apabila engkau melihat perselisihan, maka hendaknya engkau berpihak kepada golongan yang terbanyak."[106]

Keempat, secara rasional bahwa kesepakatan mujtahid pasti mempunyai pijakan dalil syariat karena dalam berijtihad mereka bukan berdasarkan hawa nafsu, tetapi sesuai dengan metode resmi, pedoman tertentu, dan cara yang dibatasi yang menjaga mereka dari keinginan hawa nafsu. Jika mujtahid sudah bersepakat, maka pasti ada dalil syariat yang menunjukkan dengan pasti. Hal ini sebagaimana dikatakan Muhammad Mahmud bahwa ijma' tidak akan terjadi tanpa bersandar pada sandaran yang pasti.[107] Maka logis Ibnu Hazm menyatakan:

اتفقنا نحن وجميع المسلمين جنهم وإنسهم في كل زمان إجماعا صحيحا متيقنا على أن القرأن وكل ما قال محمد ﷺ فإنه حق لازم لكل أحد.

[106] Abdurrauf al-Munawi, *Faidl al-Qadir,* Jilid II, Beirut: Dar al-Fikr, hlm. 431.

[107] Muhammad Mahmud, 2014, *Al-Manthiq wa Ushul al-Fiqh,* Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, hlm. 256.

"Kita sepakat seluruh umat Islam, jin, dan manusia setiap zaman adanya ijma' yang absah yang yakin bahwa Al-Qur'an dan apa yang dikatakan Nabi Muhammad saw. hak yang pasti pada setiap per orang."[108]

Secara implementasi, banyak hukum yang berdasarkan ijma', di antaranya pertama, pengangkatan Abu Bakar as-Shiddiq sebagai khalifah menggantikan Rasulullah saw. Kedua, pembukuan Al-Qur'an yang dilakukan pada masa Khalifah Abu Bakar r.a. Ketiga, Menentukan awal bulan Ramadan dan bulan Syawal.

Begitu pula sebagai dalil hukum, sebagaimana dilakukan para ulama mujtahid. Misalnya, para ulama sepakat atas keabsahan Al-Qur'an sebagai landasan ijma'. Pada biasanya dalam kitab kuning ada istilah misalnya, "Adapun dasar wajibnya salat sebelum ijma' adalah ayat ini." Misalnya ijma' yang berlandaskan Al-Qur'an adalah kesepakatan para ulama atas keharaman menikahi nenek dan cucu perempuan, sebagaimana ayat 23 dari surah an-Nisa' yang berbunyi:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿٢٣﴾

"Diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu; anak-anakmu yang perempuan, saudara-saudaramu yang perempuan, saudara-saudara bapakmu yang perempuan; saudara-saudara ibumu yang perempuan; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang laki-laki; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang perempuan; ibu-ibumu yang menyusui kamu; saudara perempuan sepersusuan; ibu-ibu istrimu (mertua); anak-anak istrimu yang dalam pemeliharaanmu dari istri yang telah kamu campuri, tetapi jika kamu belum campur dengan istrimu itu (dan sudah kamu ceraikan), maka tidak berdosa kamu mengawininya; (dan diharamkan bagimu) istri-istri anak kandungmu (menantu); dan menghimpunkan (dalam perkawinan) dua perempuan yang bersaudara, kecuali yang Telah terjadi pada masa lampau; Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." (QS an-Nisa': 23.)

[108] Abu Muhammad Ali bin Hazm, 2012, *Al-Ihkam Fi Ushul al-Ahkam,* Kairo: Mathba'ah al-'Ashimah, hlm. 555.

Dalam hal ini, para ulama sepakat bahwa kata *ummahat* (para ibu) dalam ayat tersebut mencakup nenek ke atas. Dan kata *banat* (anak-anak perempuan) dalam ayat tersebut mencakup cucu perempuan ke bawah.

Adapun ijma' yang berdasarkan hadis adalah kesepakatan ulama tentang kedudukan nenek mengantikan ibu dalam warisan dan mendapat 1/6 dari harta waris jika ibu kandung si mayit sudah wafat sebagai berikut.

عن ابن عمر قال: جاءت الجدة أم الأم وأم الأب إلى أبي بكر فسأل الناس فشهدالمغيرة بن شعبة أن رسول الله ﷺ أعطاها.

"Dari ibnu Umar berkata: ada seorang nenek yaitu ibu kandung ibu dan ibu kandung ayah yang datang kepada Abu bakar (menanyakan sesuatu) maka Abu Bakar bertanya kepada orang-orang dan al-Mughirah bin Shu'bah yang bisa memberitahu bahwa sesungguhnya Rasulullah saw. memberikan warisan kepada nenek seperenam." (HR Tirmidzi.)

Berbeda halnya pendapat yang menolak secara mutlak bahwa ijma' bukan hujah syariat, sebagaimana pandangan an-Nizham, sebagian Khawarij, sebagian Syiah, Ja'far bin Harb, Ja'far bin Mubasyir, dan al-Kashani dari Mu'tazilah dengan berdasarkan firman Allah Swt. Surah an-Nisa': 59:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّه وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۖ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ

"Wahai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul, dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al-Qur'an) dan Rasul (hadisnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian."

Menurut mereka, ayat di atas menjelaskan apabila terjadi perselisihan, maka harus kembali pada Al-Qur'an dan hadis bukan pada ijma'. Karena itu, tidak dapat dibenarkan apabila ijma' dijadikan sebagai dalil syariat yang menyamakan dengan posisi Al-Qur'an dan hadis.

Syarat-syarat Ijma'

Mayoritas ulama ushul fiqh, mengemukakan pula syarat-syarat ijma', yaitu pertama, ijma' yang melakukan ijma' tersebut adalah orang-orang yang memenuhi persyaratan ijtihad. Kedua, Kesepakatan itu muncul dari para mujtahid yang bersifat adil (berpendirian kuat

terhadap agamanya). Ketiga, Para mujtahid yang terlibat adalah yang berusaha menghindarkan diri dari ucapan atau perbuatan bid'ah.

Ketiga syarat ini disepakati oleh seluruh ulama ushul fiqh. Ada juga syarat lain, tetapi tidak disepakati para ulama, di antaranya pertama, para mujtahid itu adalah sahabat. Kedua, mujtahid itu kerabat Rasulullah, apabila memenuhi dua syarat ini, para ulama ushul fiqh menyebutnya dengan ijma' sahabat. Ketiga, mujtahid itu adalah ulama Madinah. Keempat, Hukum yang disepakati itu tidak ada yang membantahnya sampai wafatnya seluruh mujtahid yang menyepakatinya. Tidak terdapat hukum ijma' sebelumnya yang berkaitan dengan masalah yang sama.[109]

Sebenarnya ijma' bukan merupakan prinsip yang bersifat asumsi dan tidak pernah terwujud tetapi ia merupakan salah satu prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah dasar yang dapat diterapkan sesuai dengan undang-undang tertentu. Ijma' ulama yang terjadi pada era sahabat dan para imam mazhab bukanlah ijma' yang ideal dan absolut yang tidak lepas dari perbedaan. Di sana ada perbedaan pendapat riba *nasiah*, nikah *mut'ah* di antara shabat dan Ibnu Abbas tetapi pendapat mayoritas dianggap ijma' dan hukum yang absah. Karena itu, dapat diketahui bahwa ijma' bukan prinsip teoretis tetapi hanya ijma' yang berdasarkan mayoritas. Hal ini tentu bisa diterapkan dalam suatu negara sesuai dengan sistem demokratis. Dalam hal ini, Allal al-Fassi mengajak negara-negara Islam agar menjadikan konsep musyawarah dalam sistem demokrasi modern dan menerapkan ijma' Islami pertama kali.[110]

Adapun landasan ijma' dalam pandangan mayoritas ulama bahwa ijma' harus memiliki landasan baik berupa nas maupun qiyas karena fatwa tanpa landasan adalah keliru dan ijma' itu sendiri bukan dalil yang berdiri sendiri. Berbeda dengan pendapat al-Amidi dan Abdul Jabbar (Mu'tazilah) bahwa ijma' tidak disyaratakan adanya landasan bahkan boleh berupa taufik bukan wahyu, misalnya Allah memberi taufik pada para ulama dan memberi ilham pada mereka untuk memilih kebenaran tanpa adanya landasan wahyu.[111]

Macam-macam Ijma'

Ijma' ditinjau dari cara penetapannya ada dua:

1. Ijma' *Bayani* (الإجماع البياني) ialah apabila semua mujtahid mengeluarkan pendapatnya baik berbentuk perkataan maupun tulisan yang menunjukan kesepakatannya. Ijma' *bayani* telah disepakati

[109] Nasrun Haroen, 1997, *Ushul Fiqh,* Jakarta: Logos Wacana Ilmu, hlm. 53—54.
[110] Muhammad Mahmud, *Op. cit.*, hlm. 260.
[111] Wahbah az-Zuhaili, *Op. cit.*, hlm. 558—559.

suatu hukum, wajib bagi umat Islam untuk mengikuti dan menaati.

2. Ijma' *Sukuti* (الإجماع السكوتي) ialah apabila sebagian mujtahid mengeluarkan pendapatnya dan sebagian yang lain diam, sedang diamnya menunjukan setuju, bukan karena takut atau malu. Dalam ijma' *sukuti* ini ulama masih berselisih pendapat untuk diikuti, karena setuju dengan sikap diam tidak dapat dipastikan. Syafiiyah dan kalangan Malikiyah ijma' *sukuti* tidak dapat dijadikan landasan pembentukan hukum, dengan alasan diamnya sebagian ulama mujtahid belum tentu menandakan setuju, bisa jadi takut dengan penguasa atau sungkan menentang pendapat mujtahid yang punya pendapat karena dianggap senior. Hanafiyah dan Malikiyah mengatakan jika diamnya sebagian ulama mujtahid tidak dapat dikatakan telah terjadi ijma'. Pendapat ini dianggap lebih kuat daripada pendapat perorangan.[112]

Dari segi waktu dan tempat ijma' ada beberapa macam, antara lain

1. Ijma' Shahabi, yaitu kesepakatan semua ulama sahabat dalam suatu masalah pada masa tertentu.
2. Ijma' Ahli Madinah, yaitu persesuaian paham ulama-ulama Madinah terhadap sesuatu urusan hukum.
3. Ijma' Ulama Kufah, yaitu kesepakatan ulam-ulama Kufah dalam suatu masalah.
4. Ijma' Khulafaur Rasyidin, yaitu

   اتفاق الخلفاء الأربعة على أمر من الأمور الشرعية.

   "Kesepakatan khalifah empat terhadap sesuatu yang diambil dari persoalan-persoalan syariat."[113]
5. Ijma' Ahlul Bait (Keluarga Nabi), yaitu kesepakatan keluarga Nabi saw. dalam suatu masalah.

Qiyas

Definisi Qiyas

Menurut bahasa, qiyas berarti 'mengukur' atau 'menyamakan sesuatu dengan yang lain'. Ibnu as-Subki, qiyas ialah

حمل معلوم على معلوم لمساوته في علة حكمه عند الحامل.

"Menyamakan hukum sesuatu dengan hukum sesuatu yang lain karena adanya kesamaan 'illat hukum menurut mujtahid yang

[112] Satria M. Zein, 2005, *Ushul fiqh*, Jakarta: Fajar Interpratama Offset, hlm. 56.
[113] Totok Jumantoro, 2009, *Kamus Ilmu Ushul Fiqh*, Jakarta: Bumi Aksara, hlm. 106.

menyamakan hukumnya."[114]

رد الفرع الى الأصل بعلة تجمعها فى الحكم.

"Qiyas berarti menyamakan sesuatu cabang (yang tidak ada nas hukumnya) terhadap asal dengan asal (sesuatu yang ada nas hukumnya) karena ada persamaan 'illat hukum."[115]

Dari definisi di atas dapat dijelaskan beberapa hal: pertama, Kejadian (واقعة) adalah peristiwa, perbuatan, tindakan yng tidak ada hukumnya atau belum jelas hukumnya baik dalam Al-Qur'an maupun sunnah yang disebut *far'u* (فرع). Kedua, Suatu peristiwa dapat disebut *far'u* apabila adanya kemudian, tidak ada kesamaan 'illat dengan peristiwa yang akan disamainya. Kejadian yang telah ada ketentuan hukumnya baik dalam Al-Qur'an maupun sunnah disebut *ashl* (أصل).

Kehujahan Qiyas

Tidak dapat diragukan bahwa Al-Qur'an adalah firman Allah Swt. yang menjadi pedoman, sehingga ulama selalu menggunakan pendekatan kebahasaan (*grammatical textual*). Karena itu, qiyas dianggap sebagai hujah syariat harus memiliki landasan dari Al-Qur'an. Ulama berpedoman pada Al-Qur'an dan Nabi saw., di antaranya

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۖ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ

"Wahai orang-orang yang beriman! Taatlah kepada Allah dan taatlah kepada Rasul, serta ulil amri di antara kalian. Apabila kalian berselisih pada suatu perkara, maka kembalikanlah perkara tersebut kepada Allah (Al-Qur'an) dan Rasul-Nya (hadis). Jika kalian benar-benar beriman kepada Allah dan hari akhir." (QS an-Nisa': 59.)

Dalam ayat tersebut ada narasi "*kembali kepada Allah dan Rasul-Nya*" yang merupakan perintah agar menyelidiki apa yang dikehendaki Allah dan Rasul-Nya dengan mencari 'illat hukum yang disebut dengan qiyas.

Imam Syafii memperkuat pula keabsahan qiyas sebagai hujah syariat dengan firman Allah Swt.:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ ۚ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ

[114] Abdul Wahab bin as-Subki, t.t., *Jam'u al-Jawami'*, Beirut: Dar al-Fikr.
[115] Abdul Hamid Hakim, *Mabadi' al-Awaliyah*, Jakarta: Saadah Putra, hlm. 18.

"Wahai orang-orang yang beriman janganlah kamu membunuh binatang buruan ketika kamu sedang ihram, barang siapa di antara kamu membunuhnya dengan sengaja, maka dendanya ialah mengganti dengan binatang ternak yang seimbang dengan buruan yang dibunuhnya, menurut putusan dua orang yang adil di antara kamu." (QS al-Maidah: 95.)

Begitu pula qiyas dapat legalitas dari Nabi saw.:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ: كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟ قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي، وَلَا آلُو فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَدْرَهُ، وَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ، رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ

"Bahwa Rasulullah saw., ketika hendak mengutus Muadz menuju negeri Yaman, berkata kepadanya: Bagaimanakah kau memberi putusan? Mu'adz menjawab: "Saya akan memutuskan berdasarkan kitab Allah. Jika saya tidak menemukannya, saya memutuskan berdasarkan Sunnah Rasulullah saw., kemudian jika saya tidak menemukannya, maka saya akan berijtihad dan saya tidak akan sembrono. Lantas Rasulullah saw. menepuk-nepuk dadanya dan berkata: "Segala puji adalah bagi Allah yang telah memberi taufik kepada utusan Rasulullah kepada apa yang diridai oleh Rasulullah saw."

literasi nusantara

Dari hadis di atas, Nabi saw. mengakui Muadz untuk berijtihad, jika ia tidak menemukan nas yang ia gunakan untuk memberi putusan baik Al-Qur'an atau hadis. Sedang ijtihad adalah mencurahkan segala kemampuan untuk sampai kepada hukum yang meliputi juga dengan qiyas. Menurut Abdul Wahab Khallaf, hadis juga menggambarkan praktik qiyas melalui ijtihad, seperti peristiwa Muadz bin Jabal ketika diutus Rasul ke Yaman. Sebagaimana disebutkan, salah satu landasan menetapkan hukum di samping Al-Qur'an dan hadis adalah ijtihad, termasuk menganalogikan peristiwa yang tidak ada nasnya kepada yang ada nasnya dengan persamaan 'illat.[116] Dengan tegas al-Ghazali menyatakan:

كُلُّ حُكْمٍ شَرْعِيٍّ أَمْكَنَ تَعْلِيلُهُ فَالْقِيَاسُ جَارٍ.

"Setiap hukum syariat yang mungkin ada 'illatnya maka disana qiyas berlaku."

[116] Abdul Wahab Khallaf, *Op. cit.*, hlm. 32.

Dengan qiyas, para ulama telah mengembalikan ketentuan hukum kepada Al-Qur'an dan hadis. Sebab dalam hukum Islam kadang tersurat jelas dalam Al-Qur'an dan hadis, kadang bersifat tersirat yang terkandung dalam nas. Imam Syafii mengatakan, "Setiap peristiwa pasti ada kepastian hukum dan umat Islam wajib melaksanakannya." Namun jika tidak ada ketentuan hukum yang pasti, maka harus dicari dengan cara ijtihad. Jadi, ijtihad adalah qiyas.

Bidang qiyas ialah kejadian-kejadian yang tidak ada nasnya tetapi terdapat dalam syariat, sesuatu pokok untuk diqiyaskan kepadanya. Maka qiyas adalah sumber ijtihad, sedang ijtihad lebih umum dari pada qiyas. Kadang pula ijtihad dengan qiyas dipandang sama. Di antara perbedaan-perbedaan ijtihad dengan qiyas ialah qiyas tidak dapat berlaku dalam bidang ibadah, hudud dan kafarat, sementara ijtihad dapat dilakukan di segala bidang.[117] Jadi, ijtihad lebih luas cakupannya daripada qiyas.

Namun demikian, ada perbedaan pendapat tentang kehujahan qiyas. Pertama, Jumhur ulama memandang bahwa qiyas hujah dan wajib mengamalkannya berdasarkan syariat. Kedua, pendapat Qaffal dan Abu Husein al-Bashri bahwa akal dan *naql* menunjukkan kehujahan qiyas. Ketiga, Pendapat al-Qasyani, Nahrawani memandang, bahwa qiyas wajib diamalkan dengan dua syarat: 'illat asal ditetapkan oleh nas dengan jelas atau dengan jalan *ima'* (الإيماء) dan Hukum *far'u* lebih utama dari hukum *ashl*. Seperti keharaman memukul orang tua diqiyaskan pada keharaman berkata "oh". Keempat, Mazhab Dhahiri mengingkari kehujahan qiyas berdasarkan syariat, walaupun secara akal bisa diterima. Kelima, Mazhab Syiah dan Nizham dari Mu'tazilah memandang bahwa kehujahan qiyas mustahil secara akal.

Ibnu Hazm menolak keras terhadap qiyas dengan dua argumentasi:[118] Pertama, Allah telah menurutkan syariat-syariat-Nya dengan sempurna. Dia telah menentukan hukum-hukum-Nya. Apa yang tidak disebutkan berarti mubah. Memakai qiyas berarti membuat hukum-hukum baru yang bertentangan dengan syariat. Kedua, penolakan Ibnu Hazm terhadap qiyas bukan karena kesimpulan hukum tersebut, melainkan cara memperoleh hukum itu yang tidak tepat, sebagaimana firman Allah:

أَن تَأْكُلُوا مِن بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ

[117] Hasbi as-Shiddieqy, 1997, *Pengantar Ilmu Fiqh*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, hlm. 201—202.

[118] Abu Muhammad Ali bin Hazm, *Op. cit.,* hlm. 56.

"Makanmu sekalian dari rumahmu dan rumah orang tuamu sekalian." (QS an-Nur: 61.)

Ayat ini tidak menyebutkan kebolehan makan di rumah anak, lalu dianalogikan pada kebolehan makan di rumah bapak. Metode ini tidak tepat sebab bolehnya makan di rumah anak bukan karena penerapan qiyas, tetapi karena adanya nas yang membolehkannya yaitu hadis:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِنَّ أَطْيَبَ مَا أَكَلَ الرَّجُلُ مِنْ كَسْبِهِ وَإِنَّ وَلَدَهُ مِنْ كَسْبِهِ.

"Sesungguhnya paling baiknya sesuatu yang dimakan oleh seseorang adalah dari usahanya dan anak kamu sekalian adalah dari usahanya."

Rukun-rukun Qiyas

Rukun adalah unsur-unsur pokok yang harus terpenuhi demi keabsahan atau kesempurnaan suatu hal, dengan kata lain rukun adalah elemen urgen yang dengannya suatu perkara menjadi sempurna. Rukun qiyas terdiri dari empat unsur sebagai berikut.

Al-Ashl (pokok), yaitu sumber hukum yang terdiri dari nas yang menjelaskan tentang hukum, sebagian besar ulama menyebutkan bahwa, sumber hukum yang dipergunakan sebagai dasar qiyas harus berupa nas, baik nas Al-Qur'an, hadis maupun ijma', dan tidak boleh mengiyaskan sesuatu dengan hukum yang ditetapkan dengan qiyas.[63] *Ashl* disebut juga *maqis 'alaih* (yang menjadi ukuran), *mahmul 'alaih*, atau *musyabbah bih* (tempat menyamakan).

Al-Far'u (cabang), yaitu sesuatu yang tidak ada ketentuan nasnya. Artinya, kasus yang ada tidak diketahui hukumnya secara pasti. Imam Syafii, dalam hal ini mengatakan, bahwa *far'u* itu suatu kasus yang tidak disebutkan hukumnya secara tegas dan diqiyaskan kepada hukum *asl*nya.[64] *Al-Far'u* disebut juga *maqis* (yang diukur), *mahmul*, atau *musyabbah* (yang diserupakan).

Al-Hukm, yaitu hukum yang terdapat pada *ashl*. Hukum di sini adalah hukum yang ditetapkan Allah dan Rasul-Nya, baik secara tegas maupun maknawi. Ini berarti, hukumnya harus berdasarkan Al-Qur'an dan Hadis, harus dapat dicerna akal tentang tujuannya dan hukum yang ditetapkan bukan masalah *rukhsah* dan khusus.

'Illat, secara bahasa dapat berarti *al-maradl*, yaitu penyakit, atau *as-sabab*, yaitu sebab yang melahirkan atau menyebabkan adanya sesuatu Dalam konteks qiyas, maka pengertianya yang kedua, yaitu sebab adalah lebih sesuai, karena 'illat tersebut menyebabkan

tetapnya hukum pada *far'u* yang dituntut untuk menetapkan hukumnya.[119]

Macam-macam Qiyas

Ditinjau aspek kekuatan 'illat yang terdapat pada *furu'* dibanding dengan yang terdapat pada ashl, qiyas dibagi menjadi tiga macam.

Pertama, Qiyas *al-Aulawi*: yaitu suatu 'illat hukum yang diberikan pada *ashl* lebih kuat diberikan pada *furu'* seperti yang terdapat pada QS al-Isra' ayat 23, yaitu memukul orang tua diqiyaskan dengan menyakiti hati orang tua.

Kedua, Qiyas *al-Musawi*: Suatu qiyas yang 'illatnya mewajibkan hukum, atau mengiyaskan sesuatu pada sesuatu yang keduanya bersamaan dalam keputusan menerima hukum tersebut. Contoh: menjual harta anak yatim diqiyaskan dengan memakan harta anak yatim.

Ketiga, Qiyas *al-Adna:* Mengiyaskan sesuatu yang kurang kuat menerima hukum yang diberikan pada sesuatu yang memang patut menerima hukum itu. Contoh: mengiyaskan jual beli apel pada gandum merupakan riba *fadlal*.

Dilihat dari segi kejelasan 'illat yang terdapat pada hukum dibagi menjadi 2 macam, yaitu

Pertama, Qiyas *al-Jaly*: Qiyas yang 'illatnya ditetapkan oleh nas bersamaan dengan hukum ashal atau nas tidak menetapkan 'illatnya tetapi dipastikan bahwa tidak ada pengaruh terhadap perbedaan antara nas dengan *furu'*. Misalnya mengiyaskan budak perempuan dengan budak laki-laki.

Kedua, Qiyas *al-Khafy:* Qiyas yang 'illatnya tidak terdapat dalam nas. Contoh: mengiyaskan pembunuhan menggunakan bahan berat dengan pembunuhan menggunakan benda tajam.

Selanjutnya dilihat dari aspek persamaan cabang kepada pokok dibagi menjadi dua macam, yaitu

Pertama, Qiyas *Ma'na:* ialah qiyas yang cabangnya hanya disandarkan kepada pokok yang satu. Hal ini karena makna dan tujuan hukum cabang sudah cukup dalam kandungan hukum pokoknya, oleh karena itu korelasi antara keduanya sangat jelas dan tegas. Misalnya mengiyaskan memukul orang tua kepada perkataan ah seperti yang telah dijelasnkan sebelumnya.

Kedua, Qiyas *Syibhi:* ialah qiyas yang *furu'* dapat diqiyaskan kepada dua ashal atau lebih, tetapi diambil *ashl* yang lebih banyak persamaannya dengan *furu'*. Seperti hukum merusak budak dapat diqiyaskan

[119] Abdul Hakim As'ad as-Sa'di, 1986, *Mabahits al-'Illah fil-Qiyas 'inda al-Ushuliyin,* Beirut: Dar al-Basyair al-Islamiyah, hlm. 68—69.

kepada hukum merusak orang merdeka, karena kedua-duanya adalah manusia. Tetapi dapat pula diqiyaskan kepada harta benda, karena sama-sama merupakan hak milik. Dalam hal ini budak diqiyaskan kepada harta benda karena lebih banyak persamaannya dibanding dengan diqiyaskan kepada orang merdeka, seperti harta budak dapat diperjualbelikan, diberikan kepada orang lain, diwariskan, diwakafkan dan sebagainya.

'Illat Hukum

'Illat adalah pokok yang menjadi landasan qiyas. 'Illat merupakan rukun qiyas dan landasan dari bangunan qiyas. Menurut al-Ghazali, 'illat adalah sifat yang berpengaruh terhadap adanya hukum dengan sebab ditetapkan Allah. Menurut as-Syafii 'illat adalah sifat yang *dhahir*, *mundhabit*, dan *mu'arrif*. Hukum *furu'* sama dengan hukum pada *ashl*. Artinya, 'illat harus dapat dicerna oleh pancaindra dan harus nyata. Jika sifat ini ditemukan pada *furu'*, maka hukum yang terdapat pada *ashl* berlaku pula pada *furu'*. Inilah maksud ungkapan: *al-hukm yadur ma'a 'illatih wujud wa 'adam* (keberadaan hukum itu mengikuti keberadaan 'illat).[120]

Dalam konteks ini, ada lima syarat 'illat dapat dikategorikan sebagai dasar qiyas: pertama, 'illat harus berupa sifat yang jelas dan tampak, sehingga ia menjadi sesuatu yang menentukan. Kedua, 'illat harus kuat, tidak terpengaruh oleh perubahan individu, situasi maupun keadaan lingkungan, dengan satu pengertian yang dapat mengakomodasi seluruh perubahan yang terjadi secara definitif. Ketiga, harus ada kolerasi (hubungan yang sesuai) antara hukum dengan sifat yang menjadi 'illat. Keempat, sifat-sifat yang menjadi 'illat yang kemudian melahirkan qiyas harus berjangkauan luas (*muta'addi*), tidak terbatas hanya pada satu hukum tertentu.[121] Kelima, sifat yang menjadi 'illat tidak dinyatakan batal oleh suatu dalil atau tidak bertentangan dengan syariat.

Adapun beberapa contoh 'illat sebagai berikut.

Pertama, larangan minuman keras, menganggap bahwa minuman bir itu dilarang pula. Menurut hukum agama, dasarnya ialah tiap-tiap minuman yang memabukkan adalah dilarang, dan sesuatu yang apabila dimakan dalam jumlah yang banyak mengakibatkan mabuk, maka dalam jumlah sedikit pun termasuk haram. Dilarangnya minuman keras, menganggap bahwa minuman bir itu dilarang pula.

[120] Abu Hamid al-Ghazali, *Op. cit.,* Jilid II, hlm. 325.

[121] Damanhuri, 2016, *Ijitihad Hermeneutis: Eksplorasi Pemikiran Asy-Syafii dari Kritik hingga Pengembangan Metodologis*, Yogyakarta: IRCiSoD, hlm. 140

Kedua, diperbolehkannya jual beli secara barter hikmahnya adalah menghilangkan kesulitan umat manusia dalam memenuhi kebutuhannya. 'Illatnya adalah bentuk ucapan akad jual beli atau sewa menyewa. Ketiga, seseorang yang menjadi sekutu kepemilikan sebidang tanah yang dijual, atau menjadi tetangga maka ia berhak mengambil tanah itu dengan *syuf'ah* (menutup harga), karena ada 'illat lebih berhak menutup harga yaitu sekutu atau tetangga. Keempat, seorang idiot yang telah mencapai usia 21 tahun tetapi ada alasan lain yang menunjukkan bahwa dia belum dewasa maka kekuasaan (tasaruf) tidak jatuh ke tetangganya, meskipun ada 'illat yaitu telah sampai batas menjadi seorang yang berkuasa yakni sampai usia dewasa.

Kelima, perintah meninggalkan jual beli ketika diseru untuk menunaikan salat Jumat, diikuti dengan perintah bertebaran dimuka bumi dan mencari rezeki Allah, termasuk jual beli setelah salat Jumat selesai. 'Illat larangan tersebut karena menggangu salat Jumat. Keenam, larangan menjual kurma basah dengan kurma kering karena terjadi penyusutan kurma basah. 'Illatnya adalah terjadinya penyusutan. Ketujuh, larangan seorang pembunuh untuk mendapatkan warisan dari terbunuh. Jelas bahwa dia adalah pembunuh. 'Illatnya adalah pembunuhan.

Kedelapan, zakat fitrah, di mana semua hadis menyebutkan bahwa membayar zakat fitrah hanya dengan kurma atau gandum. Nabi saw. tidak pernah membayar zakat fitrah dengan beras. Dengan qiyas, *'illat* hukumnya adalah makanan pokok (*qut al-balad*), maka di mana pun di dunia ini, orang boleh membayar zakat fitrah dengan makanan pokok yang berlaku di negara masing-masing.

Kesembilan, Umar bin Khattab memasukkan qiyas dalam bab zakat, ketika ia memerintahkan untuk mengambil zakat kuda tunggangan yang ternyata nilainya sama dengan harga seratus ekor unta. Lalu ia berkata, "Kita ambil zakat dari 40 kambing, tetapi kenapa kita tidak mengambil apa-apa dari kuda?" Hal ini diikuti oleh Abu Hanifah, dan dia mewajibkan zakat kuda dengan syarat-syarat tertentu. Inilah yang membuktikan dalam kitab fiqh zakat mengiyaskan gedung-gedung yang disewakan untuk tempat tinggal dan lain sebagainya dengan tanah pertanian, dengan memakai besarnya biaya gedung, sehingga qiyas tersebut dibenarkan. Mengiyaskan gaji dan upah dengan harta pemberian yang diambil zakatnya oleh Ibnu Mas'ud, Muawiyah, dan Umar bin Abdul Aziz. Karena gaji, upah dan harta pemberian, secara umum sama.

Syaikh 'Ali Jum'ah, ulama kontemporer dari Mesir berpandangan bahwa boleh jual beli emas dan perak yang telah dibuat atau disiapkan untuk dibuat dengan angsuran pada saat ini di mana keduanya tidak lagi

diperlakukan sebagai media pertukaran di masyarakat dan keduanya telah menjadi barang (*sil'ah*) sebagaimana barang lainnya yang diperjualbelikan dengan pembayaran tunai dan tangguh. Pada keduanya tidak terdapat gambar dinar dan dirham yang dalam (pertukarannya) disyaratkan tunai dan diserahterimakan sebagaimana dikemukakan dalam hadis riwayat Abu Said al-Khudri bahwa Rasulullah saw. bersabda: "Janganlah kalian menjual emas dengan emas kecuali dengan ukuran yang sama, dan janganlah menjual emas yang gaib (tidak diserahkan saat itu) dengan emas yang tunai." (HR al-Bukhari.)

Hadis ini mengandung 'illat bahwa emas dan perak merupakan media transaksi di masyarakat. Ketika kondisi itu telah tiada, maka tiada pula hukum tersebut, karena hukum berputar bersama dengan 'illatnya, baik ada maupun tiada. Dalam hal ini, tidak ada larangan untuk menjualbelikan emas yang telah disiapkan sebagai angsuran.

Metode Mengetahui 'Illat (*Masalik al-'Illah*)

Untuk mengetahui 'illat, ahli ushul menggunakan Salah satu rukun qiyas yang harus dipahami adalah 'illat. Mengetahui dan memahami 'illat menjadi bagian penting dari qiyas karena tidak mungkin qiyas bisa digunakan tanpa diketahui terlebih dahulu 'illatnya. Ada tiga cara untuk mengetahui sebuah 'illat sebagai berikut.

Nas (teks). 'Illat dalam nas ini ada kalanya *sharih* (jelas) dan ada kalanya *bil ima' wal-isyarah* (dengan tanda atau petunjuk). Adapun beberapa contoh 'illat nas *sharih* biasanya menyebutkan secara langsung 'sebab dan alasannya' dalam badan nas, misalnya dengan lafaz "*li ajli", "li alla", "li sababi*." Misalnya:

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ

"Dirikanlah salat karena matahari sudah bergeser dari titik tengahnya."

Atau bisa juga nas yang *ghairu sharih*, seperti:

لايقض القاضي وهو غضبان.

"Seorang hakim tidak boleh menghukumi sesuatu ketika ia sedang marah."[122]

Ijma'. Jika para mujtahid berijtihad terhadap 'illat dari suatu hukum pada suatu masa, maka 'illat tersebut sah berdasarkan ijma'. Seperti ketetapan para ulama bahwa 'illat dari didahulukannya saudara kandung (*akh syaqiq*) daripada saudara seayah (*akh lil-ab*) dalam masalah warisan adalah unggulnya saudara kandung atas kedekatan

[122] Abdul Wahab Khallaf, *Op. cit.*, hlm. 76.

pada ibu. Maka dari 'illat tersebut bisa diqiyaskan bahwa seorang anak laki-laki dari saudara kandung lebih didahulukan dari pada anak laki-laki dari saudara seayah dalam hal perwalian.

As-Sabr wat-Taqsim (Pemilahan dan Penyelidikan) Yang dimaksud dengan *as-Sabr* adalah meneliti sifat-sifat yang memungkinkan untuk bisa dijadikan 'illat, kemudian melihat apakah 'illat tersebut sesuai untuk hukum atau tidak. Kemudian menanggalkan 'illat-'illat yang tidak sesuai dan hanya memilih 'illat yang sesuai. Adapun *taqsim* adalah menyeleksi dan meringkas lagi sifat-sifat yang telah sesuai dan mengandung *ashlul qiyas*. Secara eksplisit, dengan mengutip al-Ghazali dalam *Al-Mustashfa*, Wahbah az-Zuhaili menjelaskan bahwa *As-Sabr wat-Taqsim* yaitu

جمع الأوصاف التي يظن كونها علة في الأصل ثم اختبارها بإبطال مالايصلح منها للعلة فيتعين الباقي للتعليل.

"Mengumpulkan sifat-sifat yang dikira sebagai 'illat dalam ashl, kemudian menelitinya dengan membatalkan sifat-sifat yang tidak sesuai untuk dijadikan 'illat, kemudian menentukan sisanya sebagai 'illat."[123]

As-Sabr wat-Taqsim dilakukan apabila ada nas yang menerangkan tentang suatu kasus, tetapi tidak ada nas yang menerangkan 'illatnya. Misalnya ketika ada seorang laki-laki yang datang kepada Rasul saw. mengadu bahwa ia telah berhubungan seksual dengan istrinya pada bulan Ramadan. Kemudian Nabi saw. menyuruhnya membayar kafarat berupa memerdekakan budak. Jika tidak dapat, diganti dengan puasa dua bulan berturut-turut. Jika masih tidak mampu, maka diganti dengan memberi makan enam puluh orang miskin. Tidak diragukan lagi bahwa hukum ini memiliki 'illat. Namun yang menjadi 'illatnya adalah apakah sekadar membatalkan puasa atau atau karena berhubungan suami dan istri? Menjimak istri jelas bukan haram secara zatnya. Namun jimak pada siang hari bulan Ramadan merusak kemuliaan Ramadan. Hal ini juga sama dengan sesuatu yang membatalkan puasa yang lain. Maka diputuskan bahwa yang menjadi 'illat adalah kesengajaan.[124]

Dalam *at-taqsim was-sabru* ada tiga tahapan yang harus dilalui seorang mujtahid yang hendak melakukan penelitian di dalam menemukan 'illat suatu hukum, yang nantinya 'illat tersebut dapat digunakan sebagai titik temu dalam melakukan qiyas. Adapun tiga tahapan itu adalah pertama, *takhrij al-manath* (menggali sifat yang

[123] Wahbah az-Zuhaili, *Op. cit.*, hlm. 671.
[124] Muhammad Abu Zahrah, *Op. cit.*, hlm. 245.

menjadi sandaran hukum). Yaitu usaha menemukan sifat yang pantas menjadi 'illat hukum. atau mencari dan mengeluarkan 'illat sampai diketahui, apabila 'illatnya tidak diketahui baik dengan nas maupun dengan ijma'. Hal ini dilakukan apabila nas hukum tidak menjelaskan 'illat baik secara ungkapan langsung, isyarat atau tanda dan tidak ada kesepakatan para ulama tentang 'illat itu. Sebagai contoh menetapkan pembunuhan yang diancam dengan hukuman qishash ialah pembunuhan yang dilakukan dengan alat atau senjata yang biasanya mematikan. Oleh sebab itu, hukuman qishash tetap diberlakukan pada setiap kasus pembunuhan yang menggunakan senjata, baik senjata selalu dipakai maupun sudah tidak pernah dipakai. Kedua, *tanqih al-manath* (*menyeleksi sifat yang menjadi sandaran hukum*). Yaitu mengenali sifat-sifat yang terkandung dalam hukum, lalu memilih salah satu sifat yang paling tepat dan patut dijadikan 'illat hukum, sementara sifat-sifat yang kurang korelatif dengan hukum disingkirkan. Dengan demikian mujtahid menetapkan satu sifat saja sebagai 'illat hukum, contoh dari kasus seorang sahabat yang menggauli istrinya pada siang hari Ramadan yang pernah ditetapkan oleh Nabi saw. Ketiga, *tahqiq al-manath* (*mengukuhkan sifat yang menjadi sandaran hukum*). Yaitu meneliti apakah sifat yang sudah diketahui unsur-unsurnya itu terdapat dalan kasus-kasus yang sesuai dan tercakup dalam keumuman pengertiannya.

literasi nusantara

Perbedaan 'Illat dan Hikmah

Semua hukum Islam pasti mengandung tujuan. Mustahil suatu ketetapan hukum yang disyariatkan syari' tidak mengandung tujuan. Zakiyuddin Sya'ban menyebutkan bahwa inti dari *maqashid syariah* ialah Allah Swt. tidak mensyariatkan hukum-hukum-Nya kecuali untuk tujuan yang sifatnya menyeluruh dan tujuan tersebut adalah untuk mewujudkan dan meraih manfaat (maslahat) bagi umat manusia dan sekaligus menghindarkan mereka dari kerusakan.

Ada sebagian ulama ushul fiqh yang menjadikan hikmah sebagai 'illat hukum. Artinya, jika suatu ketentuan hukum tidak dapat dipahami dengan jelas apa yang melatarbelakangi pensyariatannya, maka 'illat harus dilihat dari segi tujuan penetapan atau pensyariatan hukum itu sendiri, yaitu hikmah dan itulah yang menjadi 'illatnya.

Hubungan 'illat dengan *maqashid syariah* yang dapat dipahami secara rasional bahwa sesuatu yang menjadi 'illat akan melahirkan nilai yang hendak dicapai dari suatu ketetapan hukum di mana antara keduanya ('illat dan nilai yang hendak dicapai) dapat diketahui oleh akal pikiran. Sebagai contohnya adalah berkenaan dengan larangan

berbuat zina. Allah berfirman: "*Dan jangan kamu dekati* (*lakukan*) *zina, karena sesungguhnya zina itu kotor dan seburuk-buruk jalan*." (QS al-Isra': 32.)

Larangan berbuat zina merupakan ketetapan hukum (haram). Adapun 'illat zina adalah perbuatan kotor, keji dan cara yang tidak baik (*fahisyah wa sa'a sabila*). *Maqashid syariah*-nya adalah menjaga keturunan dan ini merupakan maslahat *dlaruriyah* yang wajib dipelihara, sebab jika tidak demikian, tentu Allah tidak melarangnya.

Ibrahim Husen menyebutkan bahwa apa saja yang tumbuh di muka bumi dan bermanfaat dalam menopang kehidupan manusia, seperti kelapa, buah pala, merica, lada, cengkeh, kopi, tebu, bunga anggrek, kayu jati, dan lain-lain wajib dikenakan zakat. Bagi Ibrahim Husen, penetapan wajib zakat terhadap berbagai jenis tumbuhan di atas adalah bertolak dari penetapan zakat atas empat jenis tumbuhan yang disebutkan dalam hadis di atas, yang 'illatnya adalah karena ia bermanfaat dalam menopang kehidupan. Dan 'illat ini dapat diterapkan atas semua jenis tanaman atau tumbuhan lainnya. Karena itu, setiap tanaman mengandung manfaat serta dapat menopang kehidupan manusia dapat diqiyaskan kepada empat jenis tanaman yang hukumnya wajib dikeluarkan zakatnya.

Perubahan pemahaman 'illat zakat hasil pertanian terhadap empat jenis tanaman yang disebutkan dalam hadis di atas-dari *al-qut* (makanan pokok) menjadi *an-nama'* (produktif) sebagai dikemukakan oleh Alyasa Abu Bakar atau bermanfaat seperti diungkapkan oleh Ibrahim Husin adalah didorong oleh keinginan untuk menyesuaikan pemahaman 'illat dengan perkembangan baru. Sekiranya 'illat zakat hasil pertanian-bagi empat jenis tanaman yang disebutkan dalam hadis itu-tetap dipahami seperti semula atau tidak diubah, maka ia tidak dapat menjangkau berbagai jenis tanaman lainnya, yang keberadaannya juga tidak kalah pentingnya dalam kaitannya dengan fungsinya untuk menopang kehidupan.

Pemahaman terhadap 'illat masih tetap seperti sediakala, tetapi maksud tersebut akan tercapai lebih baik sekiranya pemahaman atas hukum yang didasarkan padanya diubah. Misalnya, Umar tidak memberikan hak mualaf, sebagai salah satu mustahik zakat, sebagaimana disebutkan dalam surah at-Taubah: 60. Umar beranggapan bahwa sifat mualaf tidak berlaku sepanjang hidup, seperti halnya kemiskinan. Pemberian zakat kepada mualaf pada awal Islam adalah karena Islam masih lemah. Di samping itu, golongan mualaf ini imannya masih lemah dan mereka perlu dibujuk hatinya agar tetap bertahan dengan keislamannya atau agar mereka menahan diri dari

melakukan tindakan kejahatan terhadap orang-orang Islam. Dengan kata lain 'illat pemberian zakat kepada golongan mualaf ialah karena Islam dan iman mereka masih lemah. Menurut Umar, Rasulullah saw. memberikan bagian zakat kepada mualaf adalah untuk memperkuat Islam. Ketika keadaan telah berubah maka memberikan bagian tidak valid lagi. Ketika Islam telah kuat maka pemberian zakat kepada mualaf itu tidak perlu lagi. Kebijakan Umar menghentikan pemberian zakat kepada mualaf itu sesungguhnya berkaitan dengan perubahan pemahaman Umar tentang mualaf itu sendiri. Menurut Umar bahwa pemberian zakat kepada mualaf itu pada mulanya iman mereka masih lemah, tetapi sekarang karena kondisi Islam telah kuat, maka pemberian zakat kepada mualaf tidak dilaksanakan lagi.

Berdasarkan paparan di atas dapat disimpulkan bahwa ada tiga perbedaan antara 'illat dan hikmah. Pertama, hikmah merupakan suatu yang samar, tersembunyi, dan sulit untuk membuktikan wujudnya. Misalnya hikmah kebolehan jual beli yakni menghilangkan krisis pada manusia dan mencukupi kebutuhan (hajat) hidup tetapi, kebutuhan merupakan perkara yang samar. Hukum kebolehan jual beli tidak bergantung pada kebutuhan. Namun, dialihkan pada suatu perkara yang jelas, lahir, dan terukur, yaitu ijab kabul antara penjual dan pembeli. Ijab kabul bisa menjadi tanda bahwa antara penjual dan pembeli saling rela, dan kerelaan itu menjadi cermin dari kebutuhan tersebut. 'Illat adalah sesuatu yang lahiriah dan jelas. Apabila 'illat tidak jelas, maka tidak akan ada qiyas dari satu kasus terhadap kasus yang lain. Karena 'illat menjadi ganti dari dalil.

Kedua, hikmah tidak *mundlabith* (terukur). Membuat hikmah bisa berbeda-beda antara satu orang dengan orang yang lain, begitupun antara satu keadaan dengan keadaan lain. Misalnya, Bolehnya berbuka puasa bagi musafir merupakan hikmah untuk menghindari kesulitan dari mereka. Namun, *masyaqqah* itu sendiri bisa berbeda untuk setiap orang dan keadaan. Orang yang bepergian menggunakan pesaw.at udara tidak akan menemui kesulitan dalam perjalanan. Menurut jumhur ulama ushul fiqh, hikmah itu sulit diukur dan tidak bisa berlaku umum, sedangkan yang akan dijadikan 'illat hukum adalah sesuatu yang bisa diukur dan berlaku secara umum untuk semua orang dan keadaan. Oleh karena itu, mereka tidak menerima hikmah dijadikannya sebagai 'illat suatu hukum.

Ketiga, 'illat bersifat tunggal. Misalnya 'illat khamar ialah memabukkan. Misalnya, haramnya khamar pada sabda Rasulullah saw., *"Apa yang banyaknya memabukkan maka sedikitnya pun haram."* Inti kaharaman khamar pada unsur "mabuk." Mabuk adalah sifat yang

melekat pada sesuatu, bukan sifat pengonsumsi. Maka keharaman ini berlaku secara mutlak, baik sebagian orang dapat mabuk ketika meminumnya dalam jumlah atau kadar sedikit atau tidak, kemudian membuat rumusan kaidah, *"Keberadaan dan ketiadaan hukum beredar dengan 'illatnya, bukan dengan hikmahnya."* Karena itu dapat dikatakan bahwa memang terkadang 'illatnya tidak ada tetapi hukum syariat tetap berlaku, karena *'illatnya* ada. Sedangkan hikmah bisa plural yang kadang diketahui seorang ulama namun tidak diketahui ulama lain. Contohnya hikmah disyariatkan zakat, yaitu hiburan kepada fakir miskin sekaligus untuk memenuhi kebutuhan mereka, juga untuk membersihkan jiwa manusia dari keserakahan, dan hikmah-hikmah lainnya.

Selanjutnya jumhur ulama ushul fiqh juga membedakan antara 'illat dengan sebab. Menurut mereka, sebab lebih umum daripada 'illat. Setiap 'illat adalah sebab dan setiap sebab bukan 'illat. Apabila suatu sifat berjalan dengan suatu hukum yang dapat ditangkap akal manusia atau nalar manusia, maka sifat itu disebut 'illat sekaligus juga sebab. Misalnya, transaksi jual beli yang menunjukkan kerelaan kedua belah pihak untuk memindahkan hak milik, disebut 'illat sekaligus sebab.

Misalnya, waktu salat Zhuhur setelah tergelincirnya matahari, sebagaimana ayat di bawah ini:

literasi nusantara

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ

"Dirikanlah salat ketika matahari telah tergelincir." (QS al-Isra': 78.)

Karena tergelincir matahari adalah 'illat, sedang adanya kewajiban salat Zuhur adalah hukum yang ditetapkan sebagai akibat dari tergelincirnya matahari. Antara tergelincir matahari dan adanya ketetapan hukum berupa kewajiban salat Zuhur (keduanya lebih merupakan hubungan "sebab-akibat" yang sesungguhnya 'illatnya disebut dengan *sebab*). Dalam kasus ini hubungan 'illat dengan hukum yang ditetapkan tidak dapat dipahami dengan nalar, karena bentuknya hubungan sebab akibat.

Istihsan

Definisi Istihsan

Istihsan lahir (*musytaq*) dari *al-hasan* yang artinya adalah apa pun yang baik dari sesuatu. Istihsan sendiri kemudian berarti kecenderungan seseorang pada sesuatu karena menganggapnya lebih baik, dan ini bersifat lahiriah (*hissi*) atau maknawiah, meskipun dianggap

tidak baik oleh orang lain. Sementara menurut istilah, sebagaimana dikatakan Abdul Wahab Khallaf:

هو عدول المجتهد عن قياس جلي إلى مقتضى قياس خفي أو عن حكم كلي إلى حكم استثنائي انقدح فى عقله رجع لديه هذ العدول.

"Istihsan adalah berpindahnya seorang mujtahid dari ketentuan qiyas yang jelas pada qiyas yang samar atau hukum umum pada hukum pengecualian karena menurut pandangan mujtahid itu adalah dalil yang lebih kuat yang menghendaki perpindahan tersebut."[125]

Menurut al-Kurkhi al-Hanafi, istihsan adalah perbuatan adil terhadap suatu permasalahan hukum dengan memandang hukum yang lain, karena adanya suatu yang lebih kuat yang membutuhkan keadilan.[126]

وهو في مذهب مالك الأخذ بمصلحة جزئية قي مقابلة دليل كلي.

"lstihsan dalam mazhab Maliki adalah menggunakan kemaslahatan yang bersifat juz'i sebagai pengganti dalil yang bersifat kulli."[127]

Berdasarkan definisi tersebut dapat ditemukan esensi istihsan ada dua: Pertama, menarjih qiyas *khafi* daripada qiyas *jali* karena ada dalil yang mendukungnya. Kedua, memberlakukan pengecualian hukum *juz'i* daripada hukum kulli atau kaidah umum, didasarkan pada dalil khusus yang mendukungnya.

literasi nusantara

Kehujahan Istihsan

Adapun kehujahan istihsan menurut para ulama sebagai berikut.

Pertama, Ulama Hanafiyah. Abu Zahrah berpendapat bahwa Abu Hanifah banyak sekali menggunakan istihsan. Begitu pula dalam keterangan yang ditulis dalam beberapa kitab ushul yang menyebutkan bahwa Hanafiyah mengakui adanya istihsan. Bahkan, dalam beberapa kitab fiqhnya banyak sekali terdapat permasalahan yang menyangkut istihsan.

Kedua, Ulama Malikiyah. As-Syatibi berkata bahwa sesungguhnya istihsan itu dianggap dalil yang kuat dalam hukum sebagaimana pendapat Imam Maliki dan Imam Abu Hanifah. Begitu pula menurut Abu Zahrah, bahwa Imam Malik sering berfatwa dengan menggunakan istihsan.

---

[125] Abdul Wahab Khallaf, *Op. cit.*, hlm. 79.

[126] Rachmat Syafei, *1999, Ilmu Ushul Fiqih*, Bandung: Pustaka Setia, hlm. 111—112.

[127] Abu Ishaq as-Syatibi, t.t., *Op. cit.*, Jilid I, hlm. 30.

Ketiga, Ulama Hanabilah. Dalam beberapa kitab ushul disebutkan bahwa golongan Hanabilah mengakui adanya istihsan, sebagaimana dikatakan oleh Imam al-Amidi dan Ibnu Hazib. Akan tetapi, Al-Jalal Al-Mahalli dalam kitab *Syarh Jam'u al-Jawami'* mengatakan bahwa istihsan itu diakui oleh Abu Hanifah, tetapi ulama yang lain mengingkarinya termasuk di dalamnya golongan Hanabilah.

Keempat, Ulama Syafiiyah. Golongan al-Syafii secara masyhur tidak mengakui adanya istihsan, dan mereka betul-betul menjauhi untuk menggunakan dalam *istinbath* hukum dan tidak menggunakannya sebagai dalil. Bahkan, Imam Syafii berkata "Barang siapa yang menggunakan istihsan berarti ia telah membuat syariat." Beliau juga berkata, "Segala urusan telah diatur oleh Allah Swt., setidaknya ada yang menyerupainya sehingga dibolehkan menggunakan qiyas. Namun tidak boleh menggunakan istihsan."

Imam Syafii berkeyakinan bahwa berhujah dengan istihsan, berarti dia telah mengikuti hawa nafsunya, karena telah menentukan syariat baru. Sedangkan yang berhak membuat syariat itu hanyalah Allah Swt. Dari sinilah terlihat, bahwa Imam Syafii beserta pengikutnya cukup keras dalam menolak masalah istihsan.[128]

Sebenarnya penolakan Syafiiyah tersebut bukan pada lafaz istihsannya, karena Imam Syafii sering menggunakan kata-kata istihsan. Seperti pada kasus pemberian mut'ah kepada wanita yang di talak. Imam Syafii berkata: "aku menganggap baik pemberian nilai mut'ah itu sebanyak 30 dirham. Padahal dalam teks Al-Qur'an tidak ada penentuan nilai yang harus diberikan. Namun, beliau melakukan itu sebagai ijtihad atas makna pemberian yang makruf. Karena itu, cara seperti ini sebenarnya menurut Hanafiyah merupakan cara pengambilan hukum dengan istihsan, tetapi menurut Syafii, ini bukan dengan cara istihsan tetapi dengan membatasi sesuatu dengan melihat kondisi waktu itu (*takhshishul 'illah*).[129]

Husain Hamid Hassan menjelaskan bahwa dasar pemakaian istihsan menurut Imam Malik, kembali kepada nas dari dua segi: Pertama, kaidah istihsan merupakan kaidah yang diambil dari dalil syariat dengan cara induksi yang memberi faedah *qath'i*, bukan mengemukakan pendapat akal atau mengikuti hawa nafsu semata. Kedua, kaidah istihsan mujtahid kembali kepada dalil syariat yang diambil dari induksi nas-nas syariat. *Ijma'* dan *'urf* telah diakui kehujahannya oleh nas syariat. Sedangkan *mashlahah mursalah* jika dihadapkan dengan qiyas berarti beramal dengan nas-nas yang mendukung maslahat

[128] Muhammad Abu Zahrah, *Op. cit.*, hlm. 415.

[129] Abuddin Nata, 2003, *Masail Fiqhiyah,* Jakarta: Kencana, hlm. 162.

daripada qiyas.[130] Demikian pula Mazhab Hanafi memberi penjelasan tentang istihsan tidak berbeda dengan Mazhab Malik. At-Taftazani mengemukakan bahwa istihsan merupakan suatu dalil-dalil yang disepakati oleh para ulama karena istihsan di dasarkan kepada nas, ijma' darurat atau kepada qiyas khafi.[131]

Sebagai implementasi istihsan, misalnya donor kornea mata, di mana Majelis Ulama Indonesia mengeluarkan fatwa pada 17 Maret 1989, memutuskan bahwa wasiat orang Islam untuk menyumbangkan kornea mata sesudah ia meninggal adalah halal sepanjang hal itu disetujui dan disaksikan oleh keluarga terdekat. Kemudian dilanjutkan fatwa itu bahwa pengoperasian kornea mata harus dilakukan oleh para ahli bedah yang berkompeten dan berwibawa.[132]

Dalam konteks ini, memuliakan anggota tubuh si mayat merupakan masalah *tahsiniyat* tidak perlu dipertahankan, jika dengan mempertahankan maslahat *tahsiniyat* dapat menyebabkan lenyapnya maslahat yang lebih utama yaitu *hajiyat* dan *dlararuriyat* Sedangkan kebolehan pencangkokan kornea mata si mayat kepada orang buta bertujuan untuk memelihara maslahat *hajiyat*. Maka dengan demikian larangan memotong dan mengambil anggota tubuh si mayat dikalahkan oleh kepentingan lain yang lebih besar yaitu kemaslahatan orang-orang yang masih hidup yang sangat memerlukan kornea mata agar mereka bisa hidup sempurna dan dapat menjalankan tugasnya dengan baik sebagai khalifah di muka bumi.[133]

Dalam sejarah awal, Islam melarang ziarah kubur karena dapat mengantar seseorang yang beriman menjadi musyrik. Hal itu disebabkan karena banyak orang yang berziarah kubur meratap sambil berguling-guling dan juga ada yang sampai merobek-robek pakaiannya. Sampai merasa kehilangan semangat hidup dan tidak percaya kepada ketentuan Allah. Bahkan ada yang menganggap bahwa kuburan itu tempat yang keramat, dapat mengabulkan suatu permohonan, dan menjadikan sebagai tempat pengaduan nasib. Namun, setelah keadaan berubah, akidah dan keimanan masyarakat sudah kuat, maka Nabi saw., mengizinkan ziarah kubur, karena dengan ziarah kubur dapat menambah kesadaran beriman bagi seseorang, sebagaimana

[130] Husain Hamid Hassan, t.t., *Nazariyat al-Mashlahat fi al-Fiqh al-Islamiy*, Mesir: Dar al-Wahdat al-'Arabiyah, hlm. 589.

[131] Mas'ud bin Umar at-Taftazani, t.t., *Syarh at-Talwih 'ala at-Taudlih,* Jilid II, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, hlm. 62.

[132] Hasbi Umar, 2007, *Nalar Fiqh Kontemporer*, Cet. I, Jakarta: Gaung Persada, hlm. 185.

[133] Iskandar Usman, 1994, *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam*, Cet. I, Jakarta: Raja Grafindo, hlm. 181.

Nabi saw. bersabda: "Dulu aku melarangmu menziarahi kubur, sekarang berziarahlah."

Dalam konteks ini, para mazhab fiqh yang mengabsahkan istihsan mengaku bahwa mereka mencoba untuk memperbaiki gap dalam analogi silogistis formal (qiyas). Dalam pandangan Jasser Auda, gap tersebut tidak terletak pada proses qiyas, melainkan terletak pada definisi literal sebab ('illat), yang sering kali mengabaikan "poin" atau "*maqashid*" di balik hukum. Karena itu, istihsan hanya bertujuan untuk mengabaikan "implikasi-implikasi" formal dan menerapkan *maqashid* secara langsung. Dalam hal ini, istihsan pada dasarnya adalah suatu bentuk penambahan *maqashid* terhadap penalaran hukum. Ulama yang tidak mengesahkan keberadaan istihsan sebenarnya telah berusaha merealisasikan *maqashid* melalui metode-metode lain.

Dengan demikian, istihsan adalah mengambil maslahat yang merupakan bagian dalam dalil yang bersifat *kulli* (menyeluruh) dengan mengutamakan *al-istidlal al-mursal* daripada qiyas. Istihsan lebih mementingkan *mashlahah juz'iyah* atau maslahat tertentu dibandingkan dengan dalil *kulli* atau dalil yang umum atau dalam kata lain sering dikatakan bahwa istihsan adalah beralih dari satu qiyas ke qiyas yang lain yang dianggap lebih kuat dilihat dari tujuan syariat. Jadi, pendapat yang menolak istihsan sebenarnya jika berlandaskan logika semata, tanpa berlandaskan dalil yang lebih kuat.

literasi nusantara

Macam-macam Istihsan

1. Penarjihan qiyas *khafi* (tersembunyi) atas qiyas *jali* (jelas)

   Misalnya, sisa minuman binatang buas, seperti burung nasar, burung gagak, burung elang, burung rajawali, adalah suci berdasarkan istihsan, dan najis berdasarkan qiyas. Dari aspek qiyas, sisa makanan binatang mengikuti hukuman dagingnya (haram). Dalam kasus tersebut terdapat pertentangan dua qiyas. Pertama adalah qiyas yang nyata yang mudah dipahami, dan kedua adalah qiyas yang tersembunyi, kemudian berpindah dari qiyas yang nyata pada qiyas yang samar yang disebut dengan "istihsan".
2. Pengecualian kasuistik (*juz'iyah*) dari hukum umum

   Misalnya, Allah Swt. melarang jual beli benda yang tidak ada, tetapi diberi dispensasi secara istihsan berupa salam (pemesanan), sewa menyewa, *muzara'ah* (akad bagi hasil penggarapan tanah, *musaqat* (akad bagi hasil penyiraman tanaman), dan *istishna'* (akad jasa pengerjaan sesuatu). Semuanya adalah akad berlangsung tetapi aspek istihsannya adalah adanya kebutuhan dan kebiasaan manusia. Dalam kasus ini ada pengecualian

kasus dari hukum umum karena ada dalil yang disebut dengan istihsan.

Mashlahah Mursalah

Definisi *Mashlahah Mursalah*

Mashlahah mursalah secara bahasa terdiri dari dua kata, yaitu *mashlahah* dan *mursalah*. Kata *mashlahah* berasal dari kata kerja صَلَحَ – يَصْلُحُ menjadi صُلْحاً atau مَصْلَحَةً yang berarti sesuatu yang mendatangkan kebaikan. Sedangkan kata *mursalah* berasal dari kata kerja yang ditasrifkan sehingga menjadi *isim maf'ul*, yaitu أَرْسَلَ – يُرْسِلُ – إِرْسالاً – مُرْسِلٌ menjadi مُرْسَلٌ yang berarti diutus, dikirim. Perpaduan dua kata menjadi *mashlahah mursalah* yang berarti prinsip kemaslahatan sebagai metode menetapkan suatu hukum Islam.

Secara istilah, *mashlahah mursalah* sebagaimana definisi ulama. Al-Ghazali dalam kitab *al-Mustashfa* merumuskan *mashlahah mursalah* sebagai berikut: apa-apa (maslahat) yang tidak ada bukti baginya dari syariat dalam bentuk nas tertentu yang membatalkannya dan tidak ada yang memperhatikannya. Muhammad Abu Zahrah memberi definisi: *mashlahah* yang selaras dengan tujuan syariat Islam dan tidak ada petunjuk tertentu yang membuktikan tentang pengakuannya atau penolakannya.

Dengan demikian, *mashlahah mursalah* adalah kemaslahatan yang bebas tidak terikat dengan dalil apa pun. Yakni, *mashlahah mursalah* ialah maslahat yang secara eksplisit tidak ada satu dalil pun yang mengakuinya atau menolaknya. Maslahat ini merupakan maslahat yang sejalan dengan tujuan syariat yang dapat dijadikan dasar pijakan dalam mewujudkan kebaikan bagi manusia dan terhindar dari kerusakan. Hal ini bukan kemaslahatan yang berdasarkan hawa nafsu. Sebab, tujuan pensyariatan hukum untuk merealisasikan kemaslahatan manusia dalam segala aspek kehidupan agar terhindar dari kerusakan, sebagaimana pendapat ar-Razi:

بِأَنَّهَا عِبَارَةٌ عَنِ الْمَنْفَعَةِ الَّتِيْ قَصَدَهَا الشَّارِعُ الْحَكِيْمُ لِعِبَادِهِ فِى حِفْظِ دِيْنِهِمْ وَنُفُوْسِهِمْ وَعُقُوْلِهِمْ وَنَسْلِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ.

"Mashlahah adalah perbuatan yang bermanfaat yang telah diperintahkan oleh Allah kepada hamba-Nya tentang pemeliharaan agamanya, jiwanya, akalnya, keturunannya, dan harta bendanya."[134]

[134] Fakhruddin ar-Razi, t.t., *al-Mahshul,* Jilid II, Beirut: Dar al-Kitabah al-Ilmiyah, hlm. 434.

Kehujahan *Mashlahah Mursalah*

Dalam kehujahan *mashlahah mursalah* terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama ushul fiqh, di antaranya

Imam Syafii adalah yang paling tegas menentang atas kehujahan *mashlahah mursalah* sebagai dalil hukum karena tidak memiliki standar yang pasti dari nas maupun qiyas, sedangkan pendirian Imam Syafii semua hukum harus berdasarkan nas atau disandarkan pada nas sebagaimana qiyas.[135] Bagi Imam Syafii urut-urutan sumber hukum Islam tidak boleh dibolak-balik, melainkan harus secara mutlak berurutan. Sehingga *mashlahah mursalah* tidak dapat diterima sebagai metode *istinbath* karena *mashlahah mursalah* itu tidak memiliki standar yang pasti dari nas maupun qiyas.[136]

Namun di sisi lain, Imam Syafii seperti yang telah dijelaskan oleh Husein Hamid Hasan, menyatakan bahwa *mashlahah mursalah* sama seperti dalam pengertian qiyas, alasannya karena keduanya memiliki persamaan unsur-unsur, syarat qiyas ada tiga, *pertama,* adanya peristiwa yang tidak ada nas hukumnya yang jelas, *kedua,* adanya hukum yang dinaskan oleh syariat yang mungkin dihubungkan dengan peristiwa itu melalui pengertian maknawi, *ketiga,* peristiwa yang tidak ada nas hukumnya itu terkandung dalam kejadian yang *manshush* secara implisit.[137]

Menurut al-Ghazali, *mashlahah mursalah* yang dapat dijadikan dalil hanya *mashlahah dlaruriyah*. Sedangkan *mashlahah hajiyah* dan *mashlahah tahsiniyah* tidak dapat dijadikan dalil. Al-Ghazali memberi contoh mengenai orang kafir telah membentengi diri dengan sejumlah orang dari kaum muslimin. Apabila kaum muslimin dilarang membunuh mereka demi memelihara kehidupan orang Islam yang membentengi mereka, maka orang kafir akan menang, dan mereka akan memusnahkan kaum muslimin seluruhnya. Dan apabila kaum muslimin memerangi orang islam yang membentengi orang kafir maka tertolaklah bahaya ini dari seluruh orang Islam yang membentengi orang kafir tersebut. Demi memelihara kemaslahatan kaum muslimin seluruhnya dengan cara melawan atau memusnahkan musuh-musuh mereka.

Imam Malik termasuk ulama yang banyak menggunakan *mashlahah mursalah*. Dalam menerapkan dalil ini, ia mengajukan tiga syarat,

---

[135] Muhammad bin Idris as-Syafii, *Op. cit.*, hlm. 142.

[136] Abu Hamid al-Ghazali, *Op. cit.*, hlm. 286—287.

[137] Husain Hamid Hassan, 1971, *Nazariyat al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islamiy*, Beirut: Dar an-Nahdlah al-'Arabiyah, hlm. 324—325.

yaitu[138] pertama, adanya persesuaian antara maslahat yang dipandang sebagai sumber dalil yang berdiri sendiri dengan tujuan-tujuan syariat. Dengan hal ini, maslahat tidak boleh menegasikan sumber dalil yang lain, atau bertentangan dengan dalil yang *qath'i* tetapi harus sesuai dengan maslahat-maslahat yang ingin diwujudkan oleh *syariat*. Kedua, maslahat harus masuk akal (*rationable*), mempunyai sifat-sifat yang sesuai dengan pemikiran yang rasional, di mana seandainya diajukan kepada kelompok rasionalis akan dapat diterima. Ketiga, Penggunaan dalil maslahat adalah untuk menghilangkan kesulitan dan bahaya.[139]

Lebih lanjut Imam Malik menyatakan bahwa *mashlahah mursalah* atau *istishlah* ialah *mashlahah* yang sesuai dengan tujuan-tujuan syariat Islam, dan tidak ditopang oleh sumber dalil yang khusus, baik bersifat melegitimasi atau membatalkannya. Karena itu, jika *mashlahah* didukung oleh sumber dalil yang khusus, maka termasuk qiyas dalam arti umum. jika terdapat *dalil khash* (sumber dalil yang khusus) yang bersifat membatalkan, maka *mashlahah* itu menjadi batal. Mengambil *mashlahah* dalam pengertian yang terakhir ini bertentangan dengan tujuan-tujuan syari'.[140]

Ulama Malikiyah menggunakan *mashlahah mursalah* mengikuti para sahabat yang telah menggunakan *mashlahah mursalah*, di antaranya

Pertama, sahabat mengumpulkan Al-Qur'an ke dalam beberapa mushaf. Padahal hal ini tidak pernah dilakukan di masa Rasulullah saw. Argumentasi yang mendorong mereka melakukan tersebut dengan pertimbangan karena maslahat, yaitu menjaga Al-Qur'an dari kepunahan.

Kedua, Khulafaur Rasyidin menetapkan keharusan menanggung ganti rugi kepada tukang. Padahal menurut hukum asal, bahwasanya kekuasaan mereka didasarkan atas kepercayaan. Namun, ternyata seandainya mereka tidak dibebani tanggung jawab mengganti rugi, mereka akan berbuat ceroboh dan tidak memenuhi kewajibannya untuk menjaga harta benda orang lain yang berada di bawah tanggung jawabnya. Ali bin Abi Thalib menjelaskan bahwa asas diberlakukannya ganti rugi termasuk kategori *mashlahah*.

Ketiga, Umar bin Khattab r.a. memerintahkan para penguasa agar memisahkan antara harta kekayaan pribadi dengan harta yang diperoleh dari kekuasaannya. Karena Umar melihat bahwa dengan

[138] Muhammad Abu Zahrah, *Op. cit.*, hlm. 427—428.
[139] Abu Ishaq as-Syatibi, *Op. cit.*, hlm. 133.
[140] Muhammad Abu Zahrah, *Op. cit.*, hlm. 427.

cara itu penguasa dapat menunaikan tugasnya dengan baik, tercegah dari melakukan manipulasi dan mengambil harta *ghanimah* (rampasan) dengan cara tidak halal.

Keempat, Para sahabat menetapkan hukuman mati kepada semua anggota kelompok lantaran membunuh satu orang jika mereka secara bersama-sama melakukan pembunuhan tersebut, karena memang kemaslahatan menghendakinya. Alasannya, orang yang dibunuh adalah maksum (terpelihara) darahnya, sementara ia telah dibunuh dengan sengaja. Seandainya kita berpendapat bahwa sekelompok orang tidak dikenakan hukuman mati dengan membunuh satu orang, maka dalam kasus semacam itu menumpahkan darah seseorang oleh orang banyak sama artinya dengan menghindarkan dari hukuman qiyas. Sebab untuk melakukan pembunuhan terhadap satu orang, cukup bisa dilakukan oleh dua orang. Maka setiap orang yang ingin selamat dari sanksi hukuman qiyas, ia bisa melakukan pembunuhan bersama orang lain (cukup berdua), dan keduanya terbatas dari sanksi hukuman tersebut, sementara lawannya mati terbunuh. Karena itu kemaslahatan mendorong untuk diterapkannya hukuman mati terhadap seluruh anggota kelompok lantaran membunuh satu orang di daerah Shan'a, kemudian Umar membunuh mereka semuanya, dan berkata: "*Seandainya seluruh penduduk Shan'a bersama-sama membunuhnya, niscaya aku bunuh semuanya.*"[141]

Mayoritas ahli fiqh mengkhawatirkan bahwa memberikan legitimasi independen terhadap kemaslahatan bisa jadi kontradiktif dengan nas. Mengingat *maqashid* "diinduksi" dari nas, maka kemaslahatan dapat memiliki legitimasi hukum jika sama dengan *maqashid*, sebagaimana yang disarankan oleh banyak faqih. Karena itu, baik kemaslahatan yang diungkap nas (kemaslahatan *mu'tabarah*) maupun kemaslahatan yang tidak diungkap langsung oleh nas (kemaslahatan mursal) akan bergabung menjadi satu kategori kemaslahatan yang disebutkan dalam nas, baik secara eksplisit maupun implisit, sepanjang kemaslahatan tersebut meraih *maqashid* dalam sistem hukum Islam. [142]

Dengan demikian, perbedaan pendapat mengenai *mashlahah mursalah* sebagai hujah syar'iat terletak pada sisi pandangan mereka. Imam Malik dan Imam Ahmad bin Hambal berpijak pada syarat-syarat yang dibenarkan oleh syariat bukan berdasarkan hawa nafsu. Sedangkan mazhab Hanafi, Syafii dan Mazhab Dhahiri menekankan kehati-hatian dengan berbagai persyaratan maslahat yang sesuai dengan tujuan syariat. Karena itu, menggunakan *mashlahah mursalah*

[141] Abu Ishaq as-Syatibi, *Op. cit.*, hlm. 287—302.
[142] Jasser Auda, *Op. cit.*, hlm. 265—266.

harus dengan jalan tengah (moderat). Sebab, penolakan secara mutlak terhadap *mashlahah mursalah* akan menjadikan syariat serba terbatas, kaku dan rigid yang tidak mampu mewujudkan kemaslahatan. Sebaliknya, jika menggunakan *mashlahah mursalah* secara bebas, maka akan memperbolehkan segala sesuatu yang dinafikan syariat akibatnya terjadilah liberalisasi agama. Bahkan secara historis, para mujtahid dari kalangan sahabat dan generasi sesudahnya banyak melakukan ijtihad berdasarkan *mashlahah mursalah* dan tidak ditentang oleh seorang pun dari mereka karana dianggap ijma'.

Macam-macam *Mashlahah*

Dilihat dari segi eksistensi *mashlahah*, ulama membagi *mashlahah* tiga macam, yaitu

1. ***Mashlahah Mu'tabarah***

   Adalah kemaslahatan yang diakui oleh syariat dan terdapatnya dalil yang jelas. Yang masuk dalam maslahat ini adalah semua kemaslahatan yang dijelaskan dan disebutkan oleh nas, seperti memelihara agama, jiwa, keturunan dan harta benda, yang selanjutnya kita sebut dengan *maqashid syariah*. Allah Swt. telah menetapkan agar berusaha dengan untuk melindungi agama, melakukan qishash bagi pembunuhan, menghukum pemabuk demi pemeliharaan akal, menghukum pelaku zina dan begitu pula menghukum pelaku pencurian. Seluruh ulama sepakat bahwa semua maslahat yang dikategorikan *mashlahah mu'tabarah* wajib ditegakkan dalam kehidupan, karena dari segi tingkatan ia merupakan kepentingan pokok yang wajib ditegakkan.
2. ***Mashlahah Mulghah***

   Adalah kemaslahatan yang bertentangan dengan ketentuan nas. Yakni, suatu kemaslahatan harus diabaikan karena ada dalil yang menunjukkan bahwa ia bertentangan dengan dalil yang jelas dan pasti. Akibatnya, syariat menolak sebagai variabel penetap hukum. Misalnya, menyamakan pembagian warisan antara seorang perempuan dengan saudara laki-lakinya. Sebenarnya hal ini mengandung kemaslahatan tetapi berlawanan dengan nas yang disebut dengan *mashlahah mulghah*.
3. ***Mashlahah mursalah***

   Adalah kamaslahatan yang belum terdapat dalam nas dan ijma', serta tidak ditemukan nas atau ijma' yang melarang atau memerintahkanya. Yakni, *mashlahah mursalah* ialah maslahat yang secara eksplisit tidak ada satu dalil pun yang mengakuinya

atau menolaknya tetapi didukung dengan beberapa dalil.[143] Maslahat ini merupakan maslahat yang sejalan dengan tujuan syariat yang dapat dijadikan dasar pijakan dalam mewujudkan kebaikan bagi manusia dan terhindar dari kerusakan. *Mashlahah* ini terdapat dalam masalah muamalah yang tidak ada ketegasan hukumnya dalam Al-Qur'an dan hadis. Misalnya Pancasila, UUD 1954, undang-undang yang tidak bertentangan dengan Islam. Konkretnya, peraturan lalu lintas dengan segala rambu-rambunya sejalan dengan tujuan syariat yaitu memelihara jiwa dan harta. Itu lebih jelasnya, hal ini telah dibahas secara terperinci dalam bab ini.

Dari aspek kekuatan hujah, *mashlahah* ada tiga macam, yaitu *mashlahah dlaruriyah, mashlahah hajiyah, mashlahah tahsiniyah*. Ketiga *mashlahah* ini berlaku secara berurutan (linier): [144]

1. ***Mashlahah dlaruriyah***

   Adalah *mashlahah* yang menjadi tempat tegaknya kehidupan manusia. Jika ditinggalkan, maka rusaklah kehidupan manusia, terjadi fitnah, dan kehancuran. Perkara-perkara ini terdiri dari lima perkara pokok yang harus dipelihara, yaitu menjaga agama, jiwa, harta benda, dan akal. Segala usaha yang secara langsung menjamin atau menuju pada keberadaan lima prinsip tersebut adalah baik atau *mashlahah* dalam tingkat *dlaruri*.

2. ***Mashlahah hajiyah***

   Adalah segala sesuatu yang sangat dihajatkan oleh manusia untuk menghilangkan kesulitan dan menolak segala halangan. *Hajiyah* ini tidak akan menimbulkan kerusakan dan terancam jika tidak dipenuhi tetapi hanya menimbulkan kepicikan dan kesempitan, dan *hajiyah* ini berlaku dalam lapangan ibadah, adat, muamalat dan bidang jinayah. Misalnya, diperbolehkan seseorang tidak berpuasa dalam bulan Ramadan ketika sakit atau dalam perjalanan jauh. Dalam adat, dibolehkan berburu, memakan dan memakai sesuatu yang indah. Dalam muamalah, dibolehkan akad salam, *istishna'* dan sebagainya. Menuntut ilmu agama untuk menjaga agama, makan untuk kelangsungan hidup, pendidikan untuk menjaga akal, dan transaksi jual beli untuk menjaga harta.

literasi

[143] Idris Hamadi, 2014, *Fi Istratijiyah al-Mazhab al-Maliki al-Mashalih al-Mursalah*, Maroko: Dar al-Aman, hlm. 85.

[144] *Ibid.*, hlm. 86.

3. *Mashlahah tahsiniyah*

Adalah tindakan atau sifat-sifat yang berkaitan dengan etis, akhlak dan keutamaan. Misalnya, dalam ibadah kewajiban bersuci dari najis, menutup aurat, memakai pakaian yang baik untuk salat. Dalam lapangan adat, bersikap sopan santun ketika makan dan minum. Dalam muamalah, larangan menjual barang najis.

'Urf

Definisi *'Urf*

'Urf secara etimologi memiliki banyak makna, di antaranya makna yang dekat dengan pengertiannya dalam istilah ushul fiqh berasal dari kata *'arafa-ya'rifu* (عرف – يعرف), yang diartikan dengan al-ma'ruf, yaitu sesuatu yang dikenal atau yang baik.[145] Sedangkan secara terminologi dikemukkan oleh Abdul Karim Zaidan:

ما ألفه المجتمع واعتاده وسار عليه فى حياته من قول أو فعل.

"Sesuatu yang tidak asing lagi bagi satu masyarakat karena telah menjadi kebiasaan dan menyatu dengan kehidupan baik berupa perbuatan maupun perkataan."

Ahmad Fahmi Abu Sunah menyatakan *'urf*:

هو ما استقر في النفوس عليه بشهادة العقول و تلقته الطباع السليمة بالقبول.

"Sesuatu yang terpatri dalam jiwa karena dipandang rasional dan penerimaan watak yang sehat atasnya."[146]

Di sinilah ada perbedaan antara adat dan 'urf. Mustafa Ahmad az-Zarqa, guru besar Fiqh Islam Universitas Amman, Yordania mengatakan bahwa *'urf* merupakan bagian dari adat, karena adat lebih umum dari *'urf*. Suatu *'urf* menurutnya harus berlaku kepada kebanyakan orang di daerah tertentu bukan pada pribadi atau kelompok tertentu dan *'urf* bukanlah kebiasaan alami sebagaimana yang berlaku dalam kebanyakan adat tetapi muncul dari sesuatu pemikiran dan pengalaman.

Kehujahan *'Urf*

Mengenai kehujahan *'urf* menurut pendapat kalangan ulama ushul fiqh berbeda pendapat:

---

[145] Muhammad Kamaluddin, t.t., *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Iskandariyah: Dar al-Mathbu'at al-Jami'iyah, hlm. 183.

[146] Abu Sunah, 1947, *Al-'Urf wal-'Adah fi Ra'yi al-Fuqaha,* Mesir: Maktabah al-Azhar.

Pertama, Golongan Hanafiyah dan Malikiyah berpendapat bahwa urf adalah hujah untuk menetapkan hukum islam dengan berdasarkan firman Allah Swt.:

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِيْنَ ﴿١٩٩﴾

"Jadilah engkau pemaaf dan suruhlah orang-orang mengerjakan yang makruf serta berpalinglah daripada orang-orang yang bodoh." (QS al-A'raf: 199.)

Ayat di atas Allah memerintahkan kaum muslimin untuk mengerjakan yang makruf, sedangkan yang dimaksud dengan makruf itu sendiri adalah yang dinilai kaum muslimin sebagai kebaikan, dikerjakan berulang-ulang, dan tidak bertentangan dengan watak manusia yang benar, dan yang dibimbing oleh prinsip-prinsip umum islam.

Ayat ini bermaksud bahwa *'urf* ialah kebiasaan manusia dan apa-apa yang sering mereka lakukan (yang baik). Ayat ini, ber-*shighat 'amm* artinya Allah memerintahkan Nabi-Nya untuk mengerjakan suatu hal yang baik, karena merupakan perintah, maka urf dianggap sebagai dalil hukum. Ulama Hanafiyah dan Malikiyah juga berhujah dengan hadis nabi:

مَارَأَهُ الْمُسْلِمُوْنَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللهِ حَسَنٌ.

"Sesuatu yang dianggap baik oleh umat Islam, termasuk suatu hal yang baik pula menurut Allah."

literasi nusantara

Hadis ini, baik dari segi ibarat maupun tujuannya, menunjukkan bahwa setiap perkara yang sudah menradisi di kalangan kaum muslimin dan dipandang sebagai perkara yang baik, maka perkara tersebut dipandang baik di hadapan Allah.[147]

Al-'Ala'i menyatakan bahwa setelah melakukan penelitian mendalam terhadap beberapa kitab hadis ia berkesimpulan bahwa pernyataan Ibnu Mas'ud adalah sebuah ungkapan bukan termasuk hadis. Meskipun demikian ucapan Ibnu Mas'ud ini substansi yang terkandung dalamnya diakui dan diterima para ulama, termasuk Imam Ahmad yang secara langsung mengungkapkan dalam *Musnad*-nya.[148]

Kedua, ulama Syafiiyah dan Hambaliah tidak menganggap *'urf* sebagai dalil hukum syariat Ketika Imam Syafii tidak mengakui adanya istihsan, maka ia juga tidak menggunakan sebagai dalil. Karena itu, secara otomatis Imam Syafii juga menolak menggunakan *'urf* sebagai

[147] Muhammad Abu Zahrah, *Op. cit.*, hlm. 417.

[148] Firdaus, 2004, *Ushul Fiqh: Metode Mengkaji dan Memahami Hukum Islam Secara Komprehensif*, Jakarta: Zikrul Media Intelektual, hlm. 103.

sumber hukum islam. walaupun Imam Syafii menolak *'urf*, tetapi Imam Syafii ditengarai mempertimbangkan *'urf* dalam penetapan sebuah hukum. Ini terlihat ketika Imam Syafii meralat pendapatnya dari *qaul qadim* (Irak) ke *qaul jadid* (Mesir). Tegasnya Syafii meninggalkan pendapat *qaul qadim* diganti dengan *qaul jadid* karena pertimbangan *'urf* di Mesir yang menghendakinya. Izzudin bin Abdissalam (w. 660 H), menyatakan bahwa apabila suatu masyarakat terdapat *'urf* yang sama dengan pernyataan lisan, maka *'urf* itu dapat menggantikan ucapan dalam sebuah tindakan hukum.

Lebih tegas Satria Effendi menyatakan bahwa kalangan Hanabilah dan Syafiiyah, pada prinsipnya mazhab-mazhab besar fiqh tersebut sepakat menerima adat istiadat sebagai landasan pembentukan hukum meskipun dalam jumlah dan rinciannya terdapat perbedaan di antara mazhab-mazhab tersebut, sehingga *'urf* dimasukkan ke dalam kelompok dalil-dalil yang diperselisihkan.[149] Dengan demikian Perbedaan di antara ulama mazhab yang berbeda-beda pendapat yaitu dari segi intensitas penggunaanya sebagai dalil hukum Islam.

Menurut hasil penelitian at-Thayib Khudlari as-Sayid, guru besar Ushul Fiqh di Universitas Al-Azhar Mesir dalam karyanya *Fil-Ijtihad ma la Nassha Fih,* bahwa mazhab yang dikenal banyak menggunakan *'urf* sebagai landasan hukum adalah kalangan Hanafiyah dan kalangan Malikiyah. Pada prinspnya mazhab-mazhab besar fiqh tersebut sepakat menerima adat istiadat sebagai landasan hukum, meskipun dalam jumlah dan rinciannya terdapat perbedaan pendapat di antara mazhab-mazhab tersebut, sehingga 'Urf dimasukkan ke dalam kelompok dalil-dalil yang diperselisihkan ulama.

At-Thahir bin Asyur mengajukan suatu pandangan baru terhadap *'urf* dalam rangka ushul Fiqh berdasarkan *maqashid* hukum Islam. Ibnu Asyur tidak mempertimbangkan efek *'urf* terhadap penerapan hadis-hadis, sebagaimana pandangan tradisional. Justru bin Asyur mempertimbangkan efek *'urf* (Arab) terhadap hadis-hadis itu sendiri. Karena itu, berdasarkan maksud 'universalitas' hukum Islam, Ibnu Asyur menganjurkan sebuah metode interpretasi hadis-hadis melalui pemahaman konteks kebudayaan bangsa Arab yang melandasinya, alih-alih memperlakukan hadis-hadis tersebut sebagai aturan-aturan yang absolut dan mutlak.

Pada prinsipnya, *istishhab* adalah dalil logis, yang didasari asumsi kesinambungan suatu kondisi, sebagaimana dikemukakan para faqih. At-Turabi mengusulkan perluasan *istishhab* tradisional menjadi

[149] Satria Effendi, 2004, *Ushul fiqh*, Jakarta: Gramedia, hlm. 155.

istishhab yang luas, di mana seluruh nilai-nilai, seperti keadilan, keluarga, bahkan ritual-ritual, seperti yang telah dikenal dan dipraktikkan oleh masyarakat sesuai dengan watak tulus mereka, dinilai sah dan baku. Pengecualian dari kaidah *istishhab* ini adalah apa yang telah dikoreksi dan dimodifikasi oleh syariat. [150]

Karakteristik hukum Islam adalah *kulli* (universal) dan *waqi'ah* (kontekstual) karena dalam sejarah perkembangan (penetapan)nya sangat memperhatikan tradisi, kondisi (sosio-kultural), dan tempat masyarakat sebagai objek (*khitab*), dan sekaligus subjek (pelaku, pelaksana) hukum. Perjalanan para Imam Mujtahid dalam menerapkan atau menetapkan suatu ketentuan hukum (*fiqh*) juga tidak mengesampingkan perhatiannya terhadap tradisi, kondisi, dan kultural setempat. Tradisi, kondisi (kultur sosial), dan tempat merupakan faktor-faktor yang tidak dapat dipisahkan dari manusia (masyarakat). Karena itu, perhatian dan respons terhadap tiga unsur tersebut merupakan keniscayaan.

Dengan demikian, *'urf* sebagai sumber hukum Islam merupakan bagian dari desain *mashlahah* yang bersifat umum. Ada dua cara pendekatan yang dikembangkan ulama ushul fiqh dalam *istinbath* hukum, yaitu melalui pendekatan-pendekatan kebahasaan (teks) dan pendekatan makna atau maksud syariat. Pendekatan ini memasukkan *'urf* yang harus diketahui dalam keadaan dan tempat apa sebuah diktum fiqh dimunculkan sesuai dengan konteksnya yang berbasis kemaslahatan manusia.

literasi nusantara

Memang secara tradisional, *'urf* dalam teori hukum Islam berkaitan dengan "interaksi dengan dunia luar". Tujuan di balik konsiderasi *'urf* untuk mengakomodasi kondisi orang yang berbeda dengan adat kebiasaan Arab, di mana adat istiadat "baku" dalam pandangan ahli fiqh. Hal ini banyak sekali dominasi *'urf* Arab atas hukum Islam, seperti bentuk zakat fitrah, batas-batas politik antara "negeri Islam" (*dar al-Islam*) dan "negeri peperangan" (*dar al-harb*), sektor pertanian dan perniagaan dan sebagainya. Di sinilah dibutuhkan untuk membongkar kembali nas yang mengandung *'urf* Arab dengan pendekatan *maqashid syariah*.

Syarat-syarat *'Urf*

'Urf yang menjadi tempat kembalinya para mujtahid dalam berijtihad dan berfatwa, tidak lepas dari beberapa syarat yang harus dipenuhi. Maka para ulama ushul fiqh dalam memutuskan perkara disyaratkan

[150] Jasser Auda, *Op. cit.*, hlm. 270—271.

sebagai berikut:

Pertama, *'urf* tidak bertentangan dalil *qath'i,* sehingga menyebabkan hukum yang dikandung dalam nas tidak bisa diterapkan. Apabila *'urf* bertentangan dengan nas yang umum yang ditetapkan dengan dalil yang *dzanni*, baik dalam ketetapan hukumnya maupun penunjuk dalilnya, maka *'urf* berfungsi sebagai takhsis daripada dalil yang *dzanni*. Dalam kasus ini, ada dua acuan hukum yang digunakan, yaitu acuan hukum yang ditunjuk nas serta tidak tereliminasi dan acuan hukum berdasarkan *'urf*.

Kedua, *'urf* berlaku secara umum dalam mayoritas kalangan masyarakat baik dalam bentuk perkataan maupun perbuatan. Sebagai contoh, istilah ulama yang secara *'urf* dikatakan sebagai ahli fiqh. Orang yang bukan ahli fiqh tidak dikatakan ulama menurut *'urf* sehingga ketika seseorang mewakafkan tanah pada ulama, maka tanah tersebut harus diberikan pada ahli fiqh. Karena itu *'urf* menurut ulama ushul fiqh harus berlaku umum:

عادة جمهور قوم في قول أوفعل.

"Kebiasaan mayoritas kaum baik dalam perkataan atau perbuatan."

Ketiga, *'urf* harus berlaku selamanya. Akibatnya tidak dibenarkan *'urf* yang datang kemudian. Artinya, *'urf* harus berlaku konstan, yaitu sulit sekali untuk berubah-ubah. Jika *'urf* mudah berubah, maka tidak akan diterima sebagai *'urf* yang sahih. Hal ini bisa dipahami karena hal yang juga penting dalam pensyariatan hukum Islam adalah stabilitas hukum.

literasi nusantara

Macam-macam *'Urf*

1. Aspek objek

Pertama, *al-'urf al-lafdhi* adalah kebiasaan masyarakat dalam mempergunakan lafaz atau ungkapan yang dipahami dan terlintas dalam pikiran masyarakat, misalnya, ungkapan "daging" yang berarti daging sapi, padahal kata-kata "daging" mencakup seluruh daging yang ada. Kebiasaan tersebut dilakukan karna belum adanya ketegasan hukumnya dalam Al-Qur'an dan hadis.

Kedua, *al-'urf al-'amali* adalah kebiasaan masyarakat yang berkaitan dengan perbuatan atau muamalah keperdataan. Perbuatan biasa adalah perbuatan masyarakat dalam masalah kehidupan mereka yang tidak terkait dengan kepentingan orang lain, seperti kebiasaan libur kerja pada hari-hari tertentu dalam satu minggu, kebiasaan masyarakat memakai pakaian tertentu

dalam acara-acara khusus. Konsep harta gono-gini atau harta bersama muncul dari adat beberapa daerah di Indonesia. Dalam pandangan fiqh, harta bersama atau gono-gini ini termasuk kategori *syirkah abdan* antara suami dan istri dalam keluarga. Karena baik suami maupun istri setelah menikah, keduanya bekerja dan berkongsi dalam keluarga sehingga menghasilkan harta yang menjadi mlik bersama. Begitu pula *'urf* amali adalah setiap perbuatan yang sudah biasa dilakukan orang, seperti dalam hal jual beli, mereka cukup dengan cara *mu'athah* (*take and give*) tanpa ada ucapan, juga kebiasaan orang mendahulukan sebagian mahar dan menunda sisanya sampai waktu yang disepakati.

2. Aspek cakupan

Pertama, *al-'urf al-'amm* adalah adat kebiasaan mayoritas dari berbagai negeri di satu masa. Misalnya, adat yang berlaku di beberapa negeri dalam memakai ungkapan "*engkau telah haram aku gauli*" kepada istrinya sebagai ungkapan untuk menjatuhkan talak istrinya itu, dan kebiasaan menyewa kamar mandi umum dengan sewa tertentu tanpa menentukan secara pasti berapa lamanya mandi dan berapa kadar air yang digunakan.[151]

Kedua, *al-'urf al-khash*, adalah adat istiadat yang berlaku pada masyarakat negeri tertentu. misalnya, kebiasaan masyarakat Irak dalam menggunakan kata *ad-dabbah* hanya kepada kuda, dan menganggap catatan jual beli yang berada pada pihak penjual sebagai bukti yang sah dalam masalah utang piutang.[152] Misalnya, pakaian penutup aurat di Indonesia, berbeda dengan Negara Arab yang penduduknya menggunakan baju gamis, maka baju penutup aurat di Indonesia tidak sama dengan mereka. Dalam masyarakat Jawa, muslim Jawa lebih senang menggunakan pakaian kebaya.

3. Aspek legalitas syariat

Pertama, *al-'urf as-shahih*, adalah kebiasaan yang berlaku dalam masyarakat yang tidak bertentangan dengan nas agama. Misalnya, dalam masa pertunangan pihak laki-laki memberikan hadiah kepada pihak wanita dan hadiah ini tidak dianggap sebagai mas kawin. Contoh lain penggunaan *'urf* sebagai pedoman usia wanita yang haid, usia balig, usia mimpi dewasa, masa haid, nifas dan suci, ditinjau dari masa minimal dan maksimalnya, ukuran yang dipandang sedikit dan banyaknya. Semua itu menurut pendapat yang kuat berpedoman kepada adat yang berlaku pada

[151] Satria Effendi, *Op. cit.*, hlm. 154.
[152] Muhammad Abu Zahrah, *Op. cit.*, hlm. 419.

suatu tempat.

Kedua, al-'urf al-fasid, adalah kebiasaan yang bertentangan dengan dalil-dalil syariat dan kaidah-kaidah dasar yang ada dalam syariat. Misalnya, perbudakan yang telah membudaya baik di kalangan bangsa Arab, maupun di bangsa lain, terutama di kerajaan Romawi. Budak-budak diperlakukan seperti barang atau hewan. Islam tidak membiarkan perbudakan dan mengusahakan untuk melenyapkannya. Begitu pula mengambil anak angkat (adopsi) merupakan hal yang umum atau biasa di kalangan bangsa Indonesia, terutama bagi suami istri yang tidak atau belum mempunyai keturunan. Seperti anak sendiri yang sah. Ia dapat menggunakan nasab orang tua angkatnya dan berhak menerima warisan dari orang tuanya sendiri. Sebab Islam sangat menjaga kemurnian nasab dan melindungi kepentingan ahli waris yang benar-benar berhak menerima warisan. Pada permulaan Islam adopsi tidak dilarang, bahkan Nabi Muhammad sendiri pernah mengambil anak angkat, yaitu Zaid bin Harisah yang pernah dikawinkan dengan saudara sepupu Nabi, Zainab. Tetapi kemudian adopsi ini dilarang oleh Islam.

Kaidah-kaidah *'Urf*

Ulama ushul fiqh merumuskan kaidah-kaidah *'urf*, di antaranya

الْعَادَةُ مُحَكَّمَةٌ

"Adat kebiasaan itu bisa menjadi hukum."

الْمَعْرُوْفُ عُرْفًا كَالْمَشْرُوْطِ شَرْطًا

"Yang baik itu menjadi 'urf, sebagaimana yang disyaratkan itu menjadi syarat."

الثَّابِتُ بِالْعُرْفِ كَالثَّابِتِ بِالنَّصِ

"Yang ditetapkan melalui urf sama dengan yang ditetapkan melalui nas (Al-Qur'an atau hadis)."

اَلْحُكْمُ يَتَغَيَّرُ بِتَغْيِيْرِ الْأَزْمِنَةِ وَالْأَمْكِنَةِ وَالْأَحْوَالِ وَالْأَشْخَاصِ وَالْبِيْئَاتِ

"Ketentuan hukum dapat berubah dengan terjadinya perubahan waktu, tempat, keadaan, individu, dan perubahan lingkungan."

Istishhab

Definisi *Istisshab*

Istishhab secara bahasa adalah 'menyertakan', 'membawa serta', dan 'tidak melepaskan sesuatu'. Atau diartikan dengan minta bersahabat, atau membandingkan sesuatu dan mendekatkannya, atau pengakuan adanya hubungan atau mencari sesuatu yang ada hubungannya. Secara istilah sebagaimana menurut al-Asnawi:

أَنَّ الْإِسْتِصْحَابَ عِبَارَةٌ عَنِ الْحُكْمِ يُثْبِتُوْنَ أَمْرًا فِى الزَّمَانِ الثَّانِى بِنَاءً عَلَى ثُبُوْتِهِ فِى الزَّمَانِ الأَوَّلِ لِعَدَمِ وُجُوْدِ مَايَصْلُحُ للتَّغَيُّر.

"Istisshab adalah melanjutkan berlakunya hukum yang sudah ada dan sudah ditetapkan ketetapan hukumnya, lantaran sesuatu dalil sampai ditemukan dalil lain yang mengubah ketentuan hukum tersebut."[153]

Sementara menurut al-Qarafi (w. 486 H), seorang ulama Malikiyah mendefinisikan *istishhab* sebagai "Keyakinan bahwa keberadaan sesuatu di masa lalu dan sekarang itu berkonsekuensi bahwa ia tetap ada (eksis) sekarang atau di masa datang."[154]

Definisi di atas, dapat ditarik sebuah kesimpulan, sebagai berikut.

Pertama, segala hukum yang telah ditetapkan pada masa lampau, dinyatakan tetap berlaku pada masa sekarang, kecuali jika telah ada yang mengubahnya. Misalnya, Seseorang yang pada mulanya memiliki wudu, kemudian ada keraguan dalam hatinya, bahwa boleh jadi dia telah mengeluarkan angin yang membatalkan wudunya. Dalam kondisi begini, hendaklah ia menetapkan hukum semula, yaitu masih memiliki wudu. Dan was-was yang datang belakangan itu, tidak boleh mengubah hukum yang semula.

Kedua, segala hukum yang ada pada masa sekarang, tentu telah ditetapkan pada masa yang lalu. Misalnya, perkawinan antara laki-laki Ahmad dengan perempuan Badriyah, kemudian mereka berpisah dan berada di tempat berjauhan selama 17 tahun. Karena telah lama berpisah itu, maka Badriyah ingin kawin dengan laki-laki Abdullah. Dalam hal ini, Badriyah tidak bisa kawin dengan Abdullah karena ia telah terikat tali perkawinan dengan Ahmad walaupun keduanya telah lama berpisah.

---

[153] Jamaluddin Abdurrahim bin Hasan al-Asnawi, t.t., *Nihayah as-Suul fi Syarh Minhaj al-Ushul*, Jilid III, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, hlm. 131.

[154] Abu al-Abbas Ahmad al-Qarafi, t.t., *Al-Furuq al-Fiqhiyah wal-Ushuliyah,* Beirut: Dar al-Fikr, hlm. 199.

Macam-macam *Istishhab*

Para ulama mengemukakan bahwa *istishhab* itu ada lima macam sebagai berikut.

Pertama, *istishhab hukm al-ibahah al-ashliyah*, yakni menetapkan hukum sesuatu yang bermanfaat bagi manusia adalah boleh, selama belum ada dalil yang menunjukkan keharamannya. Misalnya, seluruh pepohonan yang ada di hutan merupakan milik bersama dan masing-masing berhak menebang dan mengambil manfaatnya, hingga ada bukti yang menunjukkan bahwa hutan itu menjadi milik orang.

Kedua**,** *istishhab al-bara'ah al-ashliyah,* yaitu berlangsungnya hukum dasar ketiadaan berdasarkan argumentasi rasio dalam konteks hukum-hukum syariat Maksudnya memberlakukan kelanjutan status ketiadaan dengan adanya peniadaan yang dibuat oleh akal lantaran tidak adanya dalil syariat yang menjelaskannya. Akal menetapkan bahwa dasar hukum pada segala yang diwajibkan adalah dapat diwajibkan sesuatu, kecuali apabila ada *dalil* yang tegas mewajibkannya. Misalnya, wudu seseorang dianggap tetap ada hingga ada penyebab yang membatalkannya.

Ketiga**,** *istishhab al-'umumi,* yaitu *istishhab* terhadap dalil yang bersifat umum sebelum adanya dalil yang mengkhususkannya dan selama tidak ada dalil yang membatalkannya (nasakh). Suatu nas yang umum mencakup segala yang dapat dicakup sehingga ada suatu nas lain dengan jalan *takhsis*. Misalnya, kewajiban puasa dalam Ramadan berlaku bagi umat sebelum Islam, tetap wajib bagi umat Islam (QS al-Baqarah: 183) selama tidak ada nas lain yang membatalkannya. Contoh lain, orang yang hilang (*al-mafqud*) adalah orang yang menghilang dari keluarganya hingga beberapa waktu lamanya, di mana tidak ada bukti yang dapat digunakan untuk membuktikan apakah ia masih hidup atau sudah mati. Dalam kasus ini, para ulama berbeda pendapat antara memvonis ia masih hidup sehingga peninggalannya tidak boleh dibagikan kepada ahli warisnya dan ia tetap berhak mendapatkan warisan jika ada kerabatnya yang meninggal saat kehilangannya; dan memvonis ia telah meninggal sehingga peninggalannya dapat dibagikan kepada ahli warisnya. Dalam hal ini, ada tiga pendapat di kalangan para ulama: Pendapat pertama, bahwa ia tetap dianggap hidup baik untuk urusan yang terkait dengan dirinya maupun yang terkait dengan orang lain. Karena itu semua hukum yang berlaku untuk orang yang masih hidup tetap diberlakukan padanya; hartanya tidak diwariskan, istrinya tidak boleh dinikahi, dan wadiah yang ia titipkan pada orang lain tidak boleh diambil. Pendapat ini

dipegangioleh Imam Malik dan Imam Syafii.[155] Argumentasi mereka adalah bahwa orang yang hilang sebelum hilang maka tetap dihukumi sebagai orang yang hidup. Karena itu hukum tersebut wajib diistishhabkan hingga ada bukti yang mengubah hukum tersebut.

Kehujahan *Istishhab*

Ulama ushul fiqh berbeda pendapat tentang kehujahan *istishhab*, sebagai berikut.[156]

Pertama, menurut mayoritas mutakallimin, *istishhab* tidak bisa dijadikan dalil. Karena hukum yang ditetapkan pada masa lampau menghendaki adanya dalil. Demikian juga untuk menetapkan hukum yang sama pada masa sekarang dan yang akan datang. *Istishhab* bukanlah dalil, karenanya menetapkan hukum yang ada pada masa lampau berlangsung terus untuk masa yang akan datang, berarti menetapkan suatu hukum tanpa dalil. Hal ini sama sekali tidak dibolehkan dalam syariat.

Kedua, menurut mayoritas ulama Hanafiyah, khususnya *mutaakhirin*, *istishhab* bisa dijadikan hujah untuk menetapkan hukum yang telah ada sebelumnya dan menganggap hukum itu tetap berlaku pada masa yang akan datang, tetapi tidak bisa menetapkan hukum yang akan ada. Alasan mereka seorang mujtahid dalam meneliti hukum suatu masalah yang sudah ada, mempunyai gambaran bahwa hukumnya sudah ada atau sudah di batalkan. Akan tetapi ia tidak mengetahui atau tidak menemukan dalil yang menyatakan bahwa hukum itu sudah dibatalkan. Dalam kaitan ini, mujtahid tersebut harus berpegang kepada hukum yang sudah ada, karena ia tidak mengetahui adanya dalil yang membatalkan hukum itu. Namun penetapan ini hanya berlaku pada kasus yang sudah ada hukumnya dan tidak berlaku bagi kasus yang akan ditetapkan hukumnya. Artinya, *istishhab* hanya bisa dijadikan hujah untuk mempertahankan hukum yang sudah ada, selama tidak ada dalil yang membatalkan hukum itu, tetapi tidak berlaku untuk menetapkan hak yang baru muncul.

Ketiga, ulama Malikiyah, Syafiiyah, Hanabilah, Dhahiriyah dan Syiah berpendapat bahwa *istishhab* bisa dijadikan hujah secara mutlak untuk menetapkan hukum yang sudah ada, selama belum ada dalil yang mengubahnya. Alasannya adalah, sesuatu yang telah ditetapkan pada masa lalu, selama tidak ada dalil yang mengubahnya, baik secara *qath'i* maupun *dzanni*, maka semestinya hukum yang telah ditetapkan itu berlaku terus, karena di duga keras belum ada perubahan.

[155] Muhammad bin Idris as-Syafii, t.t., *Al-Umm,* Jilid IV, Beirut: Dar al-Fikr, hlm. 4.
[156] Wahbah az-Zuhaili, *Op. cit.*, hlm. 867—868.

Alasan yang menunjukkan berlakunya berlakunya syariat di zaman Rasulullah saw. sampai hari kiamat adalah menduga keras berlakunya syariat itu sampai sekarang, tanpa ada dalil yang menasakhnya.

Dalam konteks ini, *istishhab* berbeda dengan sumber hukum lainnya, yaitu Al-Qur'an, hadis, ijma' dan qiyas. Keempat sumber hukum tersebut mampu melahirkan hukum baru, sedangkan *Istishhab* tidak bisa melahirkan hukum baru, melainkan hanya menetapkan hukum asal yang telah ada yang berlandaskan dalil, baik berupa *nafy* maupun *itsbat*. Karena itu *Istishhab* ditempuh oleh para mujtahid sebagai alternatif terakhir dalam menentukan hukum.[157] Dalam hal ini, urutan penggunaan *Istishhab* tergantung pada ragam sumber hukum yang *mu'tabar* (sah) menurut para mujtahid. Orang yang menilai bahwa sumber hukum yang *mu'tabar* hanya tiga saja, yaitu Al-Qur'an, hadis, dan Ijma' maka ia memosisikan *Istishhab* pada urutan keempat, sedangkan orang yang menilai bahwa sumber hukum yang *mu'tabar* adalah empat, yaitu Al-Qur'an, hadis, ijma' dan qiyas maka ia memosisikan *istishhab* pada urutan kelima. Begitu pula orang yang menilai bahwa *mashlahah mursalah* dan *'urf* sebagai sumber hukum yang sah juga, maka ia baru menggunakan *istishhab* setelah itu semua.[158]

Kaidah-kaidah *Istishhab*

Para ulama fiqh menetapkan beberapa kaidah umum yang didasarkan pada *istishhab*, di antaranya[159]

literasi nusantara

الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت ما يغيره

Maksudnya, pada dasarnya seluruh hukum yang sudah ada dianggap berlaku terus sampai ditemukan dalil yang menunjukkan hukum itu tidak berlaku lagi. Contohnya: adalah kasus orang yang hilang di atas.

الأصل فى الأشياء الإباحة

Maksudnya, pada dasarnya dalam hal-hal yang sifatnya bermanfaat bagi manusia hukumnya adalah boleh dimanfaatkan. Melalui kaidah ini, maka seluruh akad dianggap sah, selama tidak ada dalil yang menunjukkan hukumnya batal; sebagaimana juga pada sesuatu yang tidak ada dalil syariat yang melarangnya, maka hukumnya adalah boleh.

---

[157] Muhammad as-Sariti, 1990, *Ushul al-Fiqh al-Islami,* Iskandariyah: Muassasah at-Tsaqafah al-Jami'iyah, hlm. 234.

[158] *Ibid*., hlm. 235.

[159] Wahbah az-Zuhaili, *Op. cit.*, hlm. 871—872.

اليقين لا يزال بالشك

Maksudnya, suatu keyakinan tidak bisa dibatalkan oleh sesuatu yang diragukan. Melalui kaidah ini, maka seseorang yang telah berwudu, apabila merasa ragu akan wudunya itu apakah telah batal atau belum, maka ia harus berpegang kepada keyakinannya bahwa ia telah berwudu, dan wudunya tetap sah. Tetapi ulama Malikiyah melakukan pengecualian dalam masalah salat. Menurutnya apabila keraguan tersebut berkaitan dengan salat, maka kaidah ini tidak berlaku. Oleh sebab itu, apabila seseorang ragu dalam masalah wudunya, maka ia wajib berwudu kembali.

الأصل في الذمة البراءة من التكاليف والحقوق

Maksudnya, pada dasarnya seseorang tidak dibebani tanggung jawab sebelum adanya dalil yang menetapkan tanggung jawab seseorang. Oleh sebab itu, seseorang tergugat dalam kasus apa pun tidak bisa dinyatakan bersalah sebelum adanya pembuktian yang kuat dan meyakinkan bahwa ia bersalah.

Sadd ad-Dzariah

Definisi *Sadd ad-Dzariah*

Ibnu Asyur (w: 1393 H) mengartikan ad-*dzariah*: [160]

لقب سد الذرائع قد جعل لقب الخصوص سد ذرائع الفساد.

"Disebut sadd dzara'i karena sudah menjadi sebutan untuk mencegah perantara/sarana kepada kerusakan."

Dzariah berarti perantara atau sarana kepada sesuatu perkara. Maksudnya adalah mencegah dan menahan jalan-jalan yang tampaknya hukumnya mubah, tetapi bisa menjerumuskan pada perkara yang haram, demi mengikis habis sebab keharaman dan kemaksiatan, atau mencegah terjadinya perkara yang haram. Menurut as-Syaukani, *ad-dzariah* adalah masalah yang pada dasarnya dibolehkan tetapi mengantarkan pada perbuatan yang dilarang.[161] Wahbah az-Zuhaili menukil definisi Ibnu Qayim (w: 751 H) bahwa "Melarang dan menolak segala sesuatu yang dapat menjadi sarana kepada keharaman,

[160] Abdilahi bin Mahanna, 2004, *Sadd ad-Dzarai' 'inda Syaikh Islam Ibnu Taimiyah*, Riyad: Dar Fadilah, hlm. 26.

[161] Muhammad Abu Ishaq as-Syaukani, 1990, *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min 'Ilmi al-Ushul,* Jilid I, Beirut: Dar al-Khayr, hlm. 295.

untuk mencegah kerusakan dan bahaya.[162]

Dari berbagai definisi di atas, dapat dipahami bahwa *sadd ad-dzariah* adalah menetapkan hukum larangan atas suatu perbuatan tertentu yang pada dasarnya diperbolehkan maupun dilarang untuk mencegah terjadinya perbuatan lain yang dilarang. Misalnya, perbuatan yang dilarang secara langsung dan ada yang dilarang secara tidak langsung. Yang dilarang secara langsung, seperti minum khamar, berzina, dan sebagainya. Yang dilarang secara tidak langsung seperti membuka warung yang menjual minum khamar, berkhalwat antara laki-laki dan wanita yang bukan mahramnya. Menjual khamar pada hakikatnya tidak dilarang, tetapi perbuatan itu membuka jalan pada minum khamar, maka perbuatan itu dilarang.

Kedudukan *Sadd ad-Dzariah*

Sadd ad-dzariah sebagai metode menetapkan hukum, ulama berbeda pendapat bisa diklasifikasikan dalam tiga kelompok, yaitu menerima sepenuhnya, tidak menerima sepenuhnya dan menolak sepenuhnya.[163]

Kelompok pertama, yang menerima sepenuhnya sebagai metode dalam menetapkan hukum, adalah mazhab Maliki dan mazhab Hambali. Para ulama di kalangan Mazhab Maliki bahkan mengembangkan metode ini dalam berbagai pembahasan fiqh dan ushul fiqh mereka sehingga bisa diterapkan lebih luas.

Kelompok kedua, yang tidak menerima sepenuhnya sebagai metode dalam menetapkan hukum, adalah mazhab Hanafi dan mazhab Syafii. Dengan kata lain, kelompok ini menolak *sadd ad-dzariah* sebagai metode *istinbath* pada kasus tertentu, tetapi menggunakannya pada kasus-kasus yang lain.

Kelompok ketiga, yang menolak sepenuhnya sebagai metode dalam menetapkan hukum, adalah mazhab Dhahiri. Hal ini sesuai dengan prinsip mereka yang hanya menetapkan hukum berdasarkan makna tekstual (*dhahir al-lafdz*). Sementara *sadd ad-dzariah* adalah hasil penalaran terhadap sesuatu perbuatan yang masih dalam tingkatan dugaan, meskipun sudah sampai tingkatan dugaan yang kuat. Dengan demikian, bagi mereka konsep *sadd ad-dzariah* adalah semata-mata produk akal dan tidak berdasarkan pada nas secara langsung.

Menurut Ibnu Taimiyah bahwa sesuatu yang dilarang karena alasan *sadd ad-dzariah*, bukan karena haram karena hukum aslinya,

[162] Wahbah az-Zuhaili, 1999, *Al-Wajiz Fi Ushuli al-Fiqh,* Damaskus: Dar al-Fikr, hlm. 108.

[163] Abdilahi bin Mahanna, *Op. cit.*, hlm. 267—274.

maka keharaman itu bisa ditempuh untuk mencapai *mashlahah* yang lebih besar dan tidak menimbulkan mafsadat yang lebih besar.[164]

Dengan *sadd ad-dzariah,* timbul kesan upaya mengharamkan sesuatu yang jelas-jelas dihalalkan seperti yang dituding oleh mazhab ad-Dhahiri. Namun agar tidak disalahpahami demikian, harus dipahami pula bahwa pengharaman dalam *sadd adz-dzariah* adalah karena faktor eksternal (*tahrim lighairih*). Secara substansial, perbuatan tersebut tidak diharamkan, tetapi perbuatan tersebut tetap dihalalkan hanya karena faktor eksternal (*lighairih*) tertentu, perbuatan itu menjadi haram. Jika faktor eksternal yang merupakan dampak negatif tersebut sudah tidak ada, tentu perbuatan tersebut kembali kepada hukum asal, yaitu halal.

Sebaliknya, *sadd ad-dzariah* lawan katanya adalah *fath ad-dzariah.* Hal ini karena titik tolak yang digunakan adalah *ad-dzariah.* Dalam mazhab Maliki dan Hambali, *ad-dzariah* ada yang dilarang dan ada yang dianjurkan. Hal ini diungkapkan oleh al-Qarafi yang dianggap berasal mewakili mazhab Maliki dan Ibnu al-Qayim al-Jauzi yang dianggap mewakili mazhab Hambali. *Ad-dzariah* ada kalanya dilarang sehingga pelarangan itu disebut *sadd ad-dzariah;* ada kalanya dianjurkan atau diperintahkan sehingga anjuran atau perintah disebut *fath ad-dzariah.*[165] Misalnya, *fath ad-dzariah* adalah bahwa jika mengerjakan salat Jumat adalah wajib, maka wajib pula berusaha untuk sampai ke masjid dan meninggalkan perbuatan lain. Contoh lain jika menuntut ilmu adalah sesuatu yang diwajibkan, maka wajib pula segala sesuatu yang menjadi sarana untuk menuntut ilmu, seperti membangun sekolah dan kurikulum yang berkualitas.

Menurut Jasser Auda bahwa sejumlah pengikut mazhab Maliki mengajukan pembukaan sarana (*fath ad-dzariah*) di samping pemblokiran sarana (*sadd ad-dzariah*). Al-Qarafi membagi hukum menjadi sarana-sarana (*wasail*) dan *maqashid*. Al-Qarafi menyarankan agar sarana-sarana yang mengantarkan kepada tujuan-tujuan yang haram, harus ditutup; dan sarana-sarana yang mengantarkan kepada tujuan-tujuan yang halal, harus dibuka.[166]

Dapat disimpulkan bahwa kajian *fath ad-dzariah* tidak mendapat porsi yang banyak di kalangan ushul fiqh karena *fath ad-dzariah* adalah hasil pengembangan dari *sadd ad-dzariah.* Secara legalitas

---

[164] Taqiyuddin Ahmad bin Taimiyah, 1996, *Majmu' al-Fatawa,* Madinah: Majma' al-Fahd, Jilid XXIII, hlm. 214.

[165] Abu al-Abbas Ahmad al-Qarafi, t.t., *Anwar al-Buruq fi Anwa' al-Furuq,* Jilid III, Beirut: Dar al-Fikr, hlm. 46.

[166] Jasser Auda, *Op. cit.*, hlm. 268.

sadd ad-dzariah tidak disepakati sebagai metode penalaran hukum, seperti ulama Syafiiyah. Pada subtansinya, *sadd ad-dzariah* dan *fath ad-dzariah* termasuk ranah kaidah:

مَا لاَ يَتِمُّ الْوَاجِبُ إِلاَّ بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ

"Jika suatu kewajiban tidak sempurna dilaksanakan tanpa suatu hal tertentu, maka hal tertentu itu pun wajib pula untuk dilaksanakan."

Karena itu, kaidah ini berkaitan dengan mukadimah (pendahuluan). Hal ini yang menjadi salah satu faktor perbedaan pendapat ulama terhadap eksistensi *sadd ad-dzariah* dan *fath ad-dzariah.* Padahal, *ad-dzariah* versi Malikiyah dan Hanabilah sebenarnya bagi Syafiiyah termasuk ranah mukadimah.

Macam-macam *Sadd ad-Dzariah*

Para ulama membagi *sadd ad-dzariah* dari dua aspek jenis kerusakan dan kualitas kerusakan sebagai berikut.

1. **Jenis Kerusakan**

   Menurut Ibnu al-Qayim al-Jauziyah, pembagian dari segi ini antara lain sebagai berikut:

   Pertama, Perbuatan yang mengantarkan pada suatu kerusakan, seperti minum minuman keras dapat mengakibatkan mabuk, sementara mabuk adalah perbuatan yang mafsadat.

   Kedua, perbuatan yang pada dasarnya dibolehkan atau dianjurkan tetapi jadi jalan untuk melakukan suatu perbuatan yang haram, baik disengaja maupun tidak, seperti seorang laki-laki menikahi wanita yang ditalak tiga dengan tujuan agar wanita itu dapat kembali pada suaminya yang pertama.[167]

2. **Kualitas Kerusakan**

   Muhammad Abu Zahrah membagi *ad-dzariah* menjadi empat kategori, sebagai berikut.[168]

   Pertama, *dzariah* yang secara pasti akan membawa mafsadat. Misalnya, menggali sumur di jalan umum yang gelap. Para ahli ushul fiqh sepakat melarang kategori ini.

   Kedua, *dzariah* yang jarang membawa mafsadat. Menanam (membudidayakan) pohon anggur. Meskipun buah anggur kemungkinan dibuat untuk minuman keras, tetapi untuk minuman

[167] Muhammad Bakr Ismail Habib, 1995, *Maqashid as-Syariah al-Islamiyah Ta'shilan wa Taf'ilan*, Makkah: Dar Thaibah al-Khadlra', hlm. 48.

[168] Muhammad Abu Zahrah, *Op. cit.*, hlm. 290—291.

keras, tetapi hal tersebut termasuk jarang. Sehingga kalangan *ushuliyin* tidak melarang penanaman pohon anggur.

Ketiga, *ad-dzariah* yang berdasarkan dugaan kuat akan membawa kepada mafsadat. Misalkan menjual anggur kepada orang atau perusahaan yang biasa memproduksi minuman keras. Kategori ini termasuk yang dilarang.

Keempat, *dzariah* yang sering kali membawa mafsadat, tetapi kekhawatiran terjadinya tidak sampai pada dugaan yang kuat, melainkan atas dasar asumsi biasa. Contohnya jual-beli secara kredit, yang diasumsikan dalam transaksi tersebut akan membawa mafsadat, terutama bagi debitur. Untuk kategori terakhir ini, terdapat perbedaan pendapat di kalangan ushul fiqh.

literasi
nusantara

TEORI
USHUL LUGHAWY

Metode *Dilalah Nash*

Ulama Hanafiyah membagi cara penunjukan *dilalah* lafaz nas pada empat macam, yaitu '*ibarah an-nash, isyarah an-nash, dilalah an-nash,* dan *iqtidla' an-nash.*

'Ibarah an-Nash

عبارة النص هي دلالة الكلام على المعنى المقصود منه إما أصالة أوتبعا.

"Ibarah an-nash ialah petunjuk kalimat (lafaz) kepada pengertian yang dikehendaki sesuai dengan apa yang dituturkan langsung oleh kalimat itu sendiri."[169]

Menurut Abu Zahrah *'ibarah an-nash:*

المَعْنَى المَفْهُومُ مِنَ اللفْظِ سَوَاءٌ كَانَ نَصّا أَو ظَاهِرًا.

"Makna yang dapat dipahami dari apa yang disebut dalam lafaz, baik dalam bentuk nas maupun dhahir."[170]

Dari definisi di atas dapat dipahami bahwa '*ibarah an-nash* ialah petunjuk lafaz pada suatu ketentuan hukum yang diungkapkan langsung oleh lafaz nas itu sendiri. Contoh Firman Allah dalam berikut ini.

وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

"Dan Allah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba." (QS al-Baqarah: 275.)

[169] Wahbah az-Zuhaili, *Op. cit.*, hlm. 349.
[170] Muhammad Abu Zahrah, *Op. cit.*, hlm. 139.

Sebenarnya ayat ini arti asalnya adalah menjelaskan antara jual beli dan riba, di mana dua hal yang berbeda atau tidak sama. Kemudian ayat ini diartikan pula bahwa jual beli boleh dan riba haram. Kedua pengertian ini dipahami dari petunjuk susunan lafaz yang terdapat dalam ayat tersbut. Sebagai contoh lain:

فَانْكِحُوْا مَاطَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ

Ayat ini mempunyai dua makna, pertama: pembolehan nikah; kedua: pembatasan jumlah istri sebanyak empat orang maksimal. Yang pertama (kebolehan untuk nikah) adalah makna yang ikut, dan makna yang kedua adalah makna asli karena sebagai jawaban atas ayat sebelumnya, di mana poligami sebagai jawaban atas orang yang medapatkan wasiat atas anak yatim dan takut akan menzalimi mereka dan memakan harta mereka.

Ibarah nash menunjukkan hukum secara pasti (*qath'i*) jika tanpa ada penghalang (*'awaridl*) luar yang memengaruhi terhadap ayat, dan jika terdapat *takhsis* maka ayat tersebut akan menunjukan makna *dzanni* bukan pasti (*qath'i*).

Isyarah an-Nash

هي الدلالة اللفظ على حكم لم يقصد أصالة ولا تبعا ولكنه لازم للمعنى الذى سيق الكلام لإفادته.

literasi nusantara

"Isyarah an-nash ialah penunjukkan lafaz atas suatu ketentuan hukum yang tidak disebutkan langsung oleh lafaz nas tetapi merupakan kelaziman bagi arti yang diucapkan diungkapkan untuk itu."[171]

Pengertian ini dapat dipahami bahwa *isyarah an-nash* adalah petunjuk lafaz atas sesuatu yang bukan dimaksudkan untuk arti menurut asalnya. Yakni, *isyarah an-nash* ialah *dilalah* lafaz yang didasarkan atas arti yang tersirat, bukan tersurat, misalnya, firman Allah Swt.:

وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ

"Dan kewajiban ayah (suami) memberi nafkah dan pakaian dengan layak kepada istri." (QS al-Baqarah: 233.)

Ibarat lafaz dalam ayat ini menunjukan kewajiban ayah untuk memberikan nafkah dan pakaian untuk istrinya atau jandanya pada masa iddah. Namun, dalam ayat ini jika di perhatikan secara

[171] Wahbah az-Zuhaili, *Op. cit.*, hlm. 350.

mendalam bahwa frasa "المَوْلُوْدُ لَهُ" yang berarti ayah bukan menggunakan kata "أب" tentunya memiliki makna yang terkandung di dalamnya, maka para ulama dapat menyimpulkan bahwa kalimat itu terdiri dari dua kata, yaitu "المولود" yang berarti anak dan kata "له" yang berarti kepunyaanya (ayah), maka dapat dipahami bahwa anak adalah kepemilikan ayah, atau bahwa anak akan dinisbatkan nasabnya kepada ayah dengan memahami ayat ini.

Maka penisbatan nasab kepada ayah bukan langsung dari lafaz tetapi butuh melakukan perenungan terhadap ayat tersebut sehingga mendapatkan makna lain dari makna yang langsung dari ayat tersebut. Selain dari arti yang disebutkan, yaitu anak adalah milik ayah dan oleh karenanya anak-anak yang lahir dinasabkan kepada ayahnya bukan kepada ibunya. Pengertian yang disebut terakhir ini merupakan isyarat yang dapat ditangkap dibalik susunan lafaz nas.

Dilalah an-Nash

Wahbah az-Zuhaili mendefinisikan sebagai:

دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه، لاشتراكهما فى علة الحكم التي يمكن فهمها عن طريق اللغة، من غير حاجة إلي الاجتهاد الشرعي.

"Penunjukan lafaz atas ketetapan hukum yang terucap untuk yang tidak terucap atas lafaz tersebut, karena ada keserasian dalam alasan hukum yang memungkinkan pemahamanya dari segi bahasa tanpa membutuhkan kepada ijtihad syariat."[172]

Dilalah an-Nash adalah penunjuk lafaz nas atau suatu ketentuan hukum juga berlaku sama atas sesuatu yang tidak disebutkan karena terdapatnya persamaan 'illat antara keduanya. Misalnya, firman Allah Swt.:

فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا.

"Maka janganlah kamu mengucapkan kata 'ah' kepada kedua orang tuamu dan jangan pula kamu hardik mereka berdua." (QS al-Isra': 23.)

Dari ayat ini dapat dipahami bahwa "tidak boleh" atau "dilarang" mengucapkan kata-kata "ah" atau "cis" dan menghardik kedua orang tua (ibu-bapak) yang telah melahirkan dan membesarkan kita. Hal ini tidak lain karena perbuatan ini "menyakitkan" perasaan kedua orang tua. Ketentuan hukum larangan ini juga dapat diberlakukan kepada perbuatan misalnya "memukul" atau perbuatan-perbuatan

[172] Wahbah az-Zuhaili, *Op. cit.*, hlm. 353.

yang sejenisnya yang pada dasarnya membawa akibat yang sama yaitu menyakitkan orang tua baik perasaan maupun fisik. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa apa pun perbuatan atau tindakan yang dilakukan, selain ucapan "ah" atau hardikan yang dapat menyakiti kedua orang tua adalah dilarang dan mengakibatkan seseorang berdosa kepada Allah Swt.

Iqtidla' an-Nash

اقتضاء النص هي دلالة الكلام على مسكوت عنه يتو قف عليه صدق الكلام.

"Iqtidla' an-nash ialah penunjukan lafaz nas kepada sesuatu yang tidak disebutkan, yang sebenarnya tergantung kepada yang tidak disebutkan."[173]

Abu Zahrah memberikan definisi:

دلالة اللفظ على كل أمر لا يستقيم المعنى إلا بتقديره.

"Penunjukan lafaz kepada setiap sesuatu yang tidak selaras artinya kecuali dengan perkiraanya (taqdirihi)."

Definisi ini dapat dipahami bahwa suatu petunjuk makna lafaz nas baru bisa dipahami secara jelas apabila ada penambahan kata untuk memperjelas maksud yang terkandung dari suatu nas. Sebagai contoh dalam firman Allah berikut ini:

literasi nusantara

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيْرِ

"Diharamkan atas kamu bangkai, darah, dan daging babi." (QS al-Maidah: 3.)

Iqtidla' an-nash biasanya menyimpan perkiraan dapat dibagi menjadi tiga:

Pertama, sesuatu yang wajib diperkirakan karena kebenaran perkataan, seperti sabda Nabi saw.:

رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الخَطَأُ وَالنِسْيَانُ وَمَا اسْتُكْرِهُوْا عَلَيْهِ.

Dengan makna *ibarah*-nya dipahami dimaafkan perbuatan yang terjadi karena kesalahan atau kelupaan atau dalam keadaan pemaksaan. Namun hal ini berlawanan dengan fakta dalam umat, karena mengharapkan adanya makna perkiraan dari perkataan yaitu memaafkan dosa atau hukumnya agar dapat sesuai dengan kenyataan. Jadi dapat dipahami bahwa dimaafkan dosa dari kesalahan dan

[173] Wahbah az-Zuhaili, *Op. cit.*, hlm. 355.

kelupaan dan pemaksaan dalam berbuat keharaman.

Kedua, sesuatu yang wajib diperkirakan karena sah perkataan secara akal, seperti firman Allah:

وَاسْئَلِ القَرْيَةَ الَّتِى كُنّا فِيْهَا

Dalam ayat ini akal tidak akan menerima jika diartikan bertanya kepada desa. Namun, secara akal adalah bertanya kepada penduduk desa tersebut karena mustahil, maka diperlukan perkiraan makna yang tepat bagi ayat tersebut.

Ketiga, sesuatu yang wajib diperkirakan bagi sah sebuah perkataan secara syariat, seperti firman Allah:

فَاتّبَاعٌ بِالمَعْرُوْفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَان

"Maka ikutilah apa yang patut dan bayarkanlah kepadanya secara baik."

Ayat ini ada hubunganya dengan ayat sebelumnya:

وَمَنْ عُفِىَ لَهُ مِنْ أَخِيْهِ شَىْءٌ

"Barang siapa yang dimaafkan baginya dari saudara sesuatu."

Dalam ayat tersebut tidak dinyatakan apa yang harus diberikan secara patut bagi orang yang telah dimaafkan oleh saudaranya atas sesuatu. Sedangkan ayat sebelumnya adalah menjelaskan kewajiban *qishash*. Maka untuk sahnya ayat itu harus dimunculkan sebuah kata, yaitu *diyat*. Karena itu, ayat itu berarti: "Orang yang diberi maaf kepadanya atas pelaksanaan sesuatu (*qishash*) maka ikutilah yang demikian secara patut dan berikanlah *diyat* kepadanya secara baik."

Dilalah yang Jelas (*Wadlih ad-Dilalah*)

Menurut ahli ushul fiqh, *wadlih ad-dilalah* adalah suatu nas atau lafaz yang jelas dan menunjukkan arti yang dimaksud dengan bentuknya sendiri tanpa bergantung kepada faktor eksternal.[174] Adapun hukum *wadlih ad-dilalah* adalah seluruh nas yang terdapat pada *wadlih ad-dilalah* wajib diamalkan tetapi nas tersebut tidak sah untuk ditakwil kecuali dengan dalil yang sah.[175]

Ulama ushul fiqh membagi tingkatan *wadlih ad-dilalah* menjadi empat macam, mulai tingkatan yang terendah, yaitu *dhahir, nash, mufassar*, dan *muhkam*.

[174] Wahbah az-Zuhaili, *Op. cit.*, hlm. 175.

[175] Abdullah al-Judai', 1997, *Taisir 'Ilmi Ushuli Fiqh*, Beirut: Muassasah ar-Rayan, hlm. 293.

Dhahir

Dhahir secara bahasa yang berarti tampak dan tersingkap. Sedangkan secara istilah adalah sesuatu yang menunjukkan arti yang dimaksud dari lafaz tersebut dengan bentuk lafaznya sendiri tanpa bergantung kepada faktor eksternal. Namun, bukan berarti memiliki makna asli dari bentuknya sendiri atau memiliki kemungkinan untuk ditakwil.[176] Jadi, *dhahir* adalah lafaz yang dapat dipahami oleh akal yang dapat bisa ditakwil, misalnya:

فَانكِحُوا ما طَاب لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ

"Maka nikahilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat." (QS An-Nisa': 3.)

Ayat ini secara *dhahir* adalah bolehnya menikah tetapi makna yang diminta bukan dari segi susunan kalimatnya melainkan susunan kalimatnya untuk menjelaskan bolehnya melakukan poligami.

Adapun hukum *dhahir* adalah wajibnya menunaikan makna lafaz tersebut secara bahasa, *qath'i* dan yakin dengan menggunakan makna yang mudah dipahami secara langsung, karena lafaz tersebut yang dikehendaki syariat. Maka harus ditunaikan, dan termasuk hujah. Karena itu, tidak boleh memalingkan makna tersebut pada makna selainnya. Abdul Karim Zaidan menambahkan hukum *dhahir* dengan diterimanya nasakh dalam lafaz *dhahir* hanya pada masa Rasuullah saw. karena nasakh tidak terjadi pada sepeningal beliau.[177]

literasi nusantara

Nash

Nash (nas) menurut bahasa adalah munculnya segala sesuatu yang tampak. Secara istilah, nas adalah sesuatu yang menunjukkan makna yang dimaksud secara asli dari susunan kalimatnya melalui bentuk lafaznya, tetapi ia mengandung makna untuk ditakwil atau bertambahnya kejelasan *dilalah* daripada *dhahir* ditinjau dari *qarinah* yang menyertai lafaz dari orang yang berbicara.[178] Seperti firman Allah:

فَانكِحُوا ما طَاب لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ

"Maka nikahilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat." (QS an Nisa': 3.)

---

[176] Abu Bakar Muhammad bin Abi Sahal as-Sarkhasi, *Ushul As-Sarkhasi,* Jilid I, Beirut: Muassasah Ar-Rayan, hlm. 163.

[177] Abdul Karim Zaidan, t.t., *Al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh,* Beirut: Dar al-Fikr, hlm. 340.

[178] Wahbah az-Zuhalili, *Op. cit.*, hlm. 176

Hukum nas sama dengan hukum *dhahir*, yaitu wajib menggunakan dalil tersebut yang mudah dipahami maknanya secara langsung, baik yang dimaksud secara dzat maupun asli. Namun, apabila nas berupa lafaz yang khusus, maka dapat ditakwil, dan apabila nas berupa lafaz yang umum, maka dapat makna untuk ditakhsis.

Ada perbedaan lafad *dhahir* dan nas, sebagai berikut.

Pertama, *dilalah* nas lebih jelas dibanding *dhahir* jika ditinjau dari aspek maknanya. Kedua, Makna nas ialah makna yang asli dari susunan kalimatnya. Semetara makna *dhahir* adalah makna yang mengikuti, bukan asli dari susunan kalimatnya. Ketiga, kandungan kemungkinan untuk ditakwil dalam nas lebih jauh dari pada kemungkinan *dhahir* untuk ditakwil. Keempat, jika terjadi pertentangan antara nas dengan *dhahir*, maka yang harus didahulukan adalah nas daripada *dhahir*. [179]

Mufassar

As-Sarakhsi menjelaskan bahwa *mufassar* adalah lafaz yang menunjukkan suatu hukum dengan petunjuk yang tegas dan jelas yang tidak bisa ditakwil atau ditakhsis, tetapi dapat dinasakh pada masa Rasullullah saw.[180] Menurut Abdul Wahab Khallaf *mufassar* yaitu[181]

ما دل بنفسه على معناه المفصل تفصيلا لا يبقى معه احتمال للتأويل.

"Suatu lafaz yang menunjukkan dengan sendirinya makna yang terinci, yang tidak mungkin ditakwil."

Adapun tingkatan *mufassar* adalah lebih tinggi daripada nas, karena tidak dapat ditakwil kecuali pada masa Rasulullah saw., seperti firman Allah Swt.:

فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ

"Maka cambuklah masing-masing dari keduanya seratus kali cambuk." (QS an-Nur: 2.)

Kemudian dijelaskan pula dalam *hadd qadzaf*:

فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً

"Maka cambuklah mereka sebanyak delapan puluh kali." (QS an-Nur: 4.)

---

[179] Khalid Muhammad Hasan, 1992, *Mu'jam Ushul al-Fiqh,* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, hlm. 312.

[180] Abu Bakar Muhammad bin Abi Sahal as-Sarkhasi, *Op. cit*.

[181] Abdul Wahab Khallaf, *Op. cit.*, hlm. 166.

Lafaz مِائَةُ dan ثَمَانِين adalah *mufassar*, karena masing-masing dari lafaz tersebut menunjukkan jumlah tetentu dan an jumlah yang sudah ditetapkan dalam syariat tidak dapat menarik kemungkinan untuk ditambah atau dikurangi. Contoh lain hadis Rasulullah saw.:

الجهاد ماض إلى يوم القيامة.

"Jihad itu berlaku sampai hari kiamat."

Penentuan batas hari kiamat untuk jihad menunjukkan tidak mungkin terjadinya pembatalan ditinjau dari aspek waktu.

Mufassar dibedakan menjadi dua macam, yaitu *mufassar lidzatihi* dan *mufassar bighairihi*. Pertama, *mufassar lidzatihi* yaitu lafaz yang tidak membutuhkan penjelasan dari yang lain untuk terangnya petunjuk kepada arti yang dimaksudkan. Misalnya dalam firman Allah surah at-Taubah ayat 36: "Dan perangilah orang-orang musyrik seluruhnya."Lafaz *kaffah* (seluruhnya) pada ayat di atas, meniadakan *takhsis* terhadap lafaz *'amm al-musyrikin* (kaum musyrikin). Jadi, adanya lafaz itu sudah menjadi jelas maknanya tanpa membutuhkan penjelasan dari yang lain.

Kedua, *mufassar bighairihi*, yaitu lafaz yang membutuhkan penjelasan dari yang lain untuk terangnya petunjuk kepada arti yang dimaksudkan. Sebagai contoh, dalam lafaz *mujmal* (global) maka untuk menerangkan agar terang arti yang ditunjuki oleh yang mujmal itu harus ada penjelasan dari yang lain. Misalnya yang terdapat dalam firman Allah dalam surah an-Nisa ayat 77: "Dirikanlah salat dan bayarlah zakat." Lafaz salat dalam dalam ayat di atas secara bahasa berarti doa. Kemudian lafaz ini digunakan oleh syariat untuk arti lain dengan lebih terperinci.

Adapun hukum *mufassar* adalah *qath'i* atau pasti sebagaimana yang telah terperinci, sebab tidak ada kemungkian untuk ditakwil dan selamanya tidak bisa menerima naskh. Dengan demikian lafaz *mufassar* tidak dapat diartikan secara dhahir maupun nas secara langsung karena tidak menerima takwil maupun takhsis.

Muhkam

Lafaz *muhkam* adalah lafaz yang menunjuk pada makna sebagaimana dikehendaki oleh *shighat lafadz* itu dan *siyaqul kalam*, tetapi ia tidak dapat ditakwilkan, ditafsirkan, dan dinasakh pada saat Rasulullah saw. masih hidup. Misalnya, sabda Nabi saw., "Jihad itu terus menerus sampai hari kiamat." Dan seperti firman Allah, "Dan janganlah kamu menerima kesaksian mereka buat selama-lamanya [QS an-Nur: 4]."

literasi nusantara

Dari definisi tersebut di atas dapat disimpulkan bahwa lafaz *muhkam* adalah lafaz *mufassar* yang tidak dapat *dinasakh.* Lafaz ini sama dengan lafaz *mufassar* dari aspek terangnya *dilalah* (*wadlih ad-dilalah*), tetapi dari aspek *dilalah* maknanya adalah lebih kuat dari pada *dilalah* makna lafaz *mufassar*. Lafaz *muhkam* tidak dapat dinasakh baik pada zaman Rasulullah saw. maupun sesudahnya.

Lafaz *muhkam* tidak bisa dihapus karena memiliki beberapa kriteria sebagai berikut. pertama, mengenai hukum asasi yang tidak bisa dirubah, seperti beriman kepada Allah, Rasul-rasul-Nya dan kitab-kitab-Nya. Kedua, mengenai induk keutamaan yang tidak berbeda lantaran perbedaaan suasana dan keadaan. Misalnya berbakti kepada orang tua, berlaku adil dan bersifat jujur. Ketiga, mengenai hukum syariat *juz'i* (hukum parsial) yang ditetapkan oleh Syari' agar hukum itu dilestarikan, seperti larangan untuk menerima kesaksian orang yang menuduh zina yang tidak sanggup medatangkan empat orang saksi, "Dan janganlah kamu menerima kesaksian mereka buat selama-lamanya [QS an-Nur: 4]."

Para ulama ushul sepakat bahwa *muhkam* menduduki posisi tertinggi dalam aspek kejelasan di antara derajat lafaz yang lain. *Muhkam* menunjukkan makna yang jelas dan tidak ada kemungkinan takwil, takhsis, dan nasakh baik pada periode Nabi saw. maupun sesudah wafatnya. Karena itu, wajib mengamalkan hukum lafaz *muhkam* secara pasti (*qath'i*) tanpa mengandung kemungkinan alternatif lain dan tidak mungkin dinaskh oleh lafaz lain.

Apabila terjadi kontradiksi antara lafaz *mufassar* dengan lafaz *muhkam*, maka lafaz *muhkam* harus didahulukan." Misalnya firman Allah dalam QS at-Thalaq ayat 2:

فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ۚ ذَٰلِكُمْ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا ۝٢

"Apabila mereka telah mendekati akhir iddahnya, maka rujukilah mereka dengan baik atau lepaskanlah mereka dengan baik dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil di antara kamu dan hendaklah kamu tegakkan kesaksian itu karena Allah. Demikianlah diberi pengajaran dengan itu orang yang beriman kepada Allah dan hari akhirat. Barang siapa bertakwa kepada Allah niscaya Dia akan mengadakan baginya jalan keluar."

Ayat di atas adalah *mufassar* karena saksi-saksi yang dapat diterima itu telah dijelaskan sifat-sifatnya oleh ayat itu sendiri, yaitu *dzawai 'adlin minkum*, yang artinya orang-orang yang bersifat adil, belum pernah berbuat dosa yang dapat mencacatkan keadilan atau orang yang sudah pernah berbuat dosa, kemudian bertaubat. Ayat tersebut berlawanan dengan firman Allah Swt. dalam QS an-Nur ayat 4:

وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا

"Dan janganlah kamu terima kesaksian mereka untuk selama-lamanya."

Ayat di atas adalah *muhkam* dan tidak dapat dinasakh lagi karena tidak bisa diterima persaksian orang yang menuduh zina dengan tanpa saksi sekalipun dengan taubat. Jadi dengan ketentuan di atas, ayat terakhir ini didahulukan untuk diamalkan.

Namun, dari aspek hermeneutik lafaz-lafaz tersebut tidak ada makna yang jelas, tetap dan *qath'i* baik *dhahir,* nas*, mufassar* maupun *muhkam* belum final dan masih ada kemungkinan berubah sesuai dengan realitas-rasionalitas. Tentu, asumsi ini berdasarkan relativitas penafsiran. Segala penafsiran adalah produk akal manusia, sementara kebenaran akal manusia bersifat relatif dan kebenaran mutlak adalah wahyu dan agama. Misalnya, dengan teori *double movement* versi Fazlur Rahman, maka akan menjadikan hukum-hukum Al-Qur'an tunduk terhadap kondisi yang terus menerus berubah. Menurut Rahman, Al-Qur'an ketika diturunkan dipengaruhi oleh situasi historis saat itu. Konsekuensinya, diklasifikasikan idea moral dan legal spesifik yang pada akhirnya akan menghilangkan ketentuan pasti dan jelas (*qath'i wa sharih*).

literasi nusantara

Dilalah yang Tidak Jelas (*Ghair Wadlih ad-Dilalah*)

Lafaz yang tidak jelas maknanya adalah suatu lafaz yang maknanya masih samar sehingga belum bisa dipahami. Kesamaran itu berasal dari lafaz itu sendiri atau di luar lafaz itu. Akibatnya lafaz ini tidak bisa diamalkan dan membutuhkan penjelasan lain agar pengertiannya menjadi jelas dan dapat dipahami. Adapun lafaz *ghairu wadlih ad-dilalah* sebagai berikut.

Khafi

Menurut Abdul Wahab Khallaf lafaz khafi: [182]

اللفظ الذي يدل معناه دلالة ظاهرة، ولكن في انطباق معناه على بعض الأفراد نوع غموض وخفاء تحتاج إزالته إلى نظر وتأمل.

"Lafaz yang menunjukkan maknanya sebagai dalil yang jelas, tetapi dalam praktik maknanya atas sebagian satuan mengandung kesamaran yang diperlukan untuk menhilangkan melalui analisis dan pemikiran."

Lafaz khafi sebenarnya jelas, tetapi dalam berbagai kasus ada kesamaran yang muncul karena adanya kasus-kasus yang memiliki suatu nama khusus yang berlainan dengan yang disebutkan dengan lafaznya. Tambahan, kekurangan, atau penamaan yang berbeda menyebabkan kesamaran dan keserupaan. Misalnya, firman Allah Swt.:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا

"Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya." (QS al-Maidah: 38.)

Lafaz "السَّارِقُ" adalah orang yang mengambil harta yang bernilai milik orang lain dari tempat penyimpanannya secara tersembunyi. Penerapan hukuman terhadap pencuri dengan arti tersebut juga jelas. Namun lafaz "السَّارِقُ" memiliki varian-varian arti (*afrad*) banyak, seperti pencopet, perampok, pencuri kain kafan, dan sebagainya yang memiliki kelebihan sifat atau kekurangan sifat dibandingkan pengertian pencuri. Apakah sanksi potong tangan dapat diperlakukan terdapat semua varian-varian tersebut. Karena itu, di sini timbul kesamaran.

Kemudian cara untuk menghilangkan kesamaran lafaz khafi adalah dengan pembahasan, pengkajian yang serius untuk mengungkapkan maksud-maksud umum dan khusus yang menjadi landasan hukum. Cara tersebut dapat memperluas *dilalah* lafaz atau mempersempit dengan mengacu pada 'illat atau alasan hukum. Begitu pula dengan pertimbngan *maqashid syariah* untuk mencari titik terang (*nuqthah al-wudluh*).

[182] Abdul Wahab Khallaf, *Op. cit.*, hlm. 170.

Musykil

Secara terminologis musykil yaitu

هو اللفظ الذي خفي معناه المراد بسبب في نفس اللفظ، بحيث لايدرك إلا بالتأمل وبقرينة تبين المراد منه.

"lafaz yang samara maksudnya dengan sebab lafaz itu sendiri yang tidak dapat diketahui kecuali berpikir dan indikator yang dapat menjelaskan maknanya."[183]

Di sinilah ada perbedaan antara *khafi* dan *musykil*, di mana kesamaran pada *musykil* berasal dari lafaz itu sendiri, sementara kesamaran pada *khafi* berasal dari luar lafaz, sementara lafaznya sendiri jelas tanpa perlu indikasi (*qarinah*), atau dalil lainnya.

Adapun kemusykilan lafaz *musykil* adalah keberadaan lafaz itu sebagai *musytarak*, yaitu lafaz yang menunjukkan dua makna atau lebih secara bergantian, tanpa ada penunjukkan pada salah satu makna tertentu. Untuk mengetahui maksudnya diperlukan adanya dalil berupa indikasi yang terdapat dalam susunan kalimatnya, atau dalil lain di luar lafaz, misalnya firman Allah Swt.:

وَالمُطَلَّقَتُ يَتَرَبَّصنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَثَةَ قُرُوءٍ

"Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru'." (QS al-Baqarah: 228.)

literasi nusantara

Lafaz "قُرُوءٍ" pada ayat di atas memiliki makna ganda, yaitu haid dan suci. Akibatnya makna ganda ini dapat menimbulkan perbedaan status hukumnya, karena lafaz ini adalah termasuk kategori lafaz *musykil*.

Selanjutnya metode untuk menghilangkan kesulitan *musykil* adalah dengan ijtihad. Apabila dalam nas itu terdapat lafaz yang *musytarak*, seorang mujtahid harus berusaha menemukan *qarinah-qarinah* dan dalil-dalil yang dijadikan oleh syari' untuk menghilangkan kesulitan lafaz itu dan menentukan pengertiannya. Mislnya, ijtihad para mujtahid ketika menentukan pengertian lafaz القرء dalam ayat tersebut, serta perbedaan orientasi pandangan mujtahid dalam menentukan ini. Apabila terdapat beberapa nas sedang *dhahir*-nya tampak terdapat perbedaan dan pertentangan, maka seorang mujtahid harus menakwilkan nas dengan benar dan dapat memberikan kejelasan nas-nas itu, sehingga seorang mujtahid dapat memberikan petunjuk pentakwilan ini dalam bentuk keterangan, selain berupa

[183] Wahbah az-Zuhaili, *Op. cit.*, hlm. 338.

nas-nas yang lain, juga berupa kaidah-kaidah syariat atau hikmah pembentukan hukum.

Mujmal

هو اللفظ الذي خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لايدرك إلا ببيان من المتكلم به.

"Mujmal adalah lafaz yang samar maknanya dari lafaz itu sendiri yang tidak diketahuinya melainkan dari penejelasan mutakallim sendiri."[184]

Definisi ini jelas bahwa *mujmal* berarti lafaz yang tidak jelas pengertiannya sehingga untuk memahaminya diperlukan penjelasan dari luar. Dalam konteks ini, Lafaz *mujmal* ini lebih tidak jelas dibandingkan dengan lafaz-lafaz sebelumnya, karena lafaz itu sendiri tidak dapat di ketahui secara pasti artinya. Tambahan dari itu tidak ada *qarinah* yang memberi petunjuk. Oleh karena itu, untuk mengetahui apa sebenarnya yang di maksud dari lafaz itu sepenuhnya tergantung pada penjelasan dari yang mengucapkan lafaz itu, dalam hal ini adalah Nabi. Umpamanya kata salat dan zakat yang terdapat dalam Al-Qur'an, tetapi secara bahasa tidak dapat dipahami artinya. Untuk itu penjelasannya diserahkan kepada Nabi.

Contoh lafaz mujmal sebagai berikut. lafaz yang membutuhkan penjelasan tata cara terdapat pada QS an-Nur ayat 56:

literasi nusantara

وَأَقِيمُوا الصَّلاة

Frasa "mendirikan salat" dalam ayat di atas masih global belum jelas karena tidak diketahui tata caranya, sehingga butuh dalil lainnya untuk memahami tata caranya.

Lafaz yang membutuhkan penjelasan ukuran pada QS an-Nur ayat 56:

وَآتُوا الزَّكَاةَ

Frasa "menunaikan zakat" masih *mujmal* karena tidak diketahui ukurannya, sehingga untuk memahaminya masih diperlukan dalil lainnya.

Sebagian ulama berpendapat bahwa lafaz *mujmal* setelah memperoleh penjelasan, kadang-kadang menjadi *dhahir* atau nas, dan kadang-kadang menjadi *mufassar*, bahkan kadang-kadang menjadi *muhkam*. Karena banyak kemungkinannya, maka tidak dapat dipastikan untuk

[184] Wahbah az-Zuhaili, *Op. cit.*, hlm. 340.

satu di antara macam-macam kemungkinan tersebut.[185] Jadi sebab kesamaran dalam *mujmal* ini bersifat *lafdzi*, bukan sifat yang baru datang.

Apabila dalam nas syariat di antara lafaz-lafaznya terdapat lafaz, dan lafaz itu adalah *mujmal*, maka pengertiannya harus ditangguhkan sampai ada penafsiran terhadap lafaz itu oleh syari' sendiri. Karena itu, ada hadis dalam bentuk amal perbuatan atau ucapan untuk menafsirkan salat dan menjelaskan rukun-rukun, syarat-syarat dan cara-caranya.

Kaidah yang berhubungan dengan *mujmal* sebagai berikut.

تَأْخِيْرُ الْبَيَانِ عَنِ وَقْتِ الْحَاجَةِ لاَ يَجُوْزُ.

"Mengakhirkan penjelasan pada saat dibutuhkan tidak dibolehkan."

Misalnya, ketika Fatimah binti Hubaisy bertanya kepada Rasulullah, "Ya Rasulullah, saya ini wanita yang berpenyakit (*istihadah*) yang belum mandi. Apakah saya harus salat?" Nabi menjawab: "Darah itu hanya keringat biasa bukan haid. Dari hadis ini bisa dipahami bahwa darah *istihadah* adalah tidak mewajibkan untuk mandi besar."

تَأْخِيْرُ البَيَانِ عَنْ وَقْتِ الخِطَابِ يَجُوْزُ.

"Mengakhirkan penjelasan pada saat diperintahkan sesuatu dibolehkan."

literasi nusantara

Mutasyabih

هو ما خفي بنفس اللفظ وانقطع رجاء معرفة المراد منه لمن اشتبه عليه.

"Mutasyabih adalah lafad yag samar lafaznya dan tidak ada harapan untuk mengentahui maksudnya bagi orang yang merasa kabur."[186]

Dengan kata lain lafaz *mutasyabih* adalah lafaz yang samar artinya dan tidak ada cara yang dapat digunakan untuk mencapai artinya. Ketidakjelasan lafaz *mutasyabih* adalah karena *shighat*-nya sendiri tidak memberikan arti yang dimaksud, tidak ada pula *qarinah* yang akan menjelaskan maksudnya; sedangkan syari' membiarkan saja kesamaran tersebut tanpa ada penjelasan. Dalam hal ini akal manusia tidak dapat berbuat sesuatu kecuali menyerahkan dan melimpahkannya kepada Allah sambil mengakui kelemahan dan kekurangmampuan manusia.

---

[185] Amir Syarifuddin, 2008, *Ushul Fiqh,* Jilid II, Jakarta: Kencana, hlm. 21.
[186] Wahbah az-Zuhaili, *Op. cit.*, hlm. 342.

Mutasyabih dalam pandangan at-Thabathaba'i ada dua pengertian yang berbeda antara golongan Sunni dan Syiah. Menurut Sunni, *mutasyabih* adalah ayat yang makna lahirnya berbeda dengan yang dimaksud. Sedangkan makna hakikinya yang merupakan *takwilnya* tidak ada yang dapat mengetahui maknanya selain Allah Swt. Karena itu, hanya boleh diimani tanpa diamalkan. Menurut Syiah hampir sama dengan Sunni, tetapi Rasulullah saw. dan ahlul bait dapat mengetahui makna hakikinya dengan tepat, sehingga tidak hanya diimani tetapi juga diamalkan.

Selanjutnya *mutasyabih* ada dua bentuk: pertama, dalam bentuk potongan huruf hijaiyah yang terdapat dalam beberapa pembukaan surat dalam Al-Qur'an. Kedua, ayat-ayat yang menurut *dhahir*-nya mempersamakan Allah yang Maha Pencipta dengan makhluk-Nya, sehingga tidak mungkin dipahami ayat itu menurut arti *lughawi*-nya.

Lafaz *mutasyabihat* merupakan lafaz yang paling samar; yakni dalam kelompok lafaz yang samar artinya. Sedangkan dalam kelompok yang terang artinya lafaz *muhkam* berada dalam tingkat atas dari segi kejelasannya. Kedua bentuk lafaz ini secara jelas disebutkan dalam Al-Qur'an pada ayat-ayat yang meyakinkan (*qath'i*), sedangkan lafaz yang *mutasyabih* dan yang berada dalam kelompoknya menghasilkan pemahaman yang tidak meyakinkan (*dzanni*).

Seperti lafaz yang terdapat pada firman Allah Swt.:

وَيَبقَى وَجهُ رَبِّكَ ذُو الجَلَلِ وَالإِكرَامِ؛ طه، ص، حم؛ يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ؛ وَاصْنَعِ الفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا.

Begitu pula huruf hijaiyah yang terdapat dalam beberapa permulaan surat dalam Al-Qur'an itu sendiri tidak menunjukkan artinya, di mana Allah Swt. tidak menjelaskan arti yang dikehendaki daripadanya. Begitu pula ayat-ayat yang menunjukkan penyerupaan al-Khaliq dengan makhluk-Nya, dan tidak dapat dipahami menurut arti bahasa, seperti Allah Swt. memiliki tangan, mata, tempat, dan segala sesuatu yang menyerupai makhluk-Nya. Inilah pendapat ulama salaf (terdahulu) tentang pengertian *mutasyabih*, di mana mereka menyerahkan kepada Allah Swt.

Pendapat ulama khalaf adalah bahwa ayat-ayat tersebut *dhahir*-nya mustahil, sebab Allah Swt. tidak memiliki tangan, mata, dan tempat. Segala sesuatu yang secara lahiriah mustahil pengertiannya harus ditakwilkan dan dipalingkan dari arti, serta dimaksudkan dengannya arti yang dikandung oleh kata tersebut sekalipun dengan jalan *majaz*.

literasi nusantara

Tolak pangkal timbulnya perbedaan ini ialah perbedaan mereka dalam memahami firman Allah Swt. tentang ayat mutasyabihat:

وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۗ

"Padahal tidak ada yang mengetahui takwilnya kecuali Allah. Dan orang-orang yang mendalami ilmunya berkata: 'Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyabihat. Semuanya itu dari sisi Tuhan kami.'" (QS Ali Imran: 7).

Orang yang memberi tanda berhenti setelah lafaz الله, maka dia akan berpendapat bahwa tidak ada yang mengetahui arti ayat *mutasyabihat* kecuali Allah Swt. Kita mengimani dan menyerahkan artinya kepada Allah, serta tidak melakukan takwil atasnya. Sedang orang yang memberi tanda berhenti setelah frasa والراسخون فى العلم berarti dia berpendapat bahwa tidak ada yang dapat mengetahui takwilnya kecuali Allah dan orang-orang yang dalam ilmunya. Mereka mengetahui takwilnya dengan mendatangkan arti yang dikandung oleh lafaz yang sesuai, serta memahasucikan sang Khaliq dari menyerupai makhluk-Nya.

Ketidakjelasan lafaz *mutasyabih* ini adalah karena *shighat*-nya sendiri tidak memberikan arti yang dimaksud, tidak pula *qarinah* yang akan menjelaskan maksudnya; sedangkan syari' membiarkan saja kesamaran tersebut tanpa ada penjelasan. Dalam hal ini, akal manusia tidak dapat berbuat sesuatu kecuali menyerahkan dan melimpahkannya kepada Allah sambil mengakui kelemahan dan kekurangmampuan manusia.[187]

Sementara mayoritas ulama Mutakallimin membagi *dilalah lafaz* menjadi dua, yaitu *Manthuq* dan *Mafhum*.

Manthuq

Kata *manthuq* secara bahasa berarti sesuatu yang ditunjukkan oleh lafaz ketika diucapkan. Secara istilah *dilalah manthuq* adalah

المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق.

"Manthuq adalah penunjukkan lafaz terhadap hukum sesuatu dalam pembicaraan (lafaz)."[188]

Dari definisi ini menunjukkan bahwa apabila suatu hukum dipahami secara langsung lafaz yang tertulis, maka *manthuq* (tersurat).

[187] Hasbiyallah, 2013, *Fiqh dan Ushul Fiqh: Metode Istinbath dan Istidlal,* Bandung: PT Remaja Rosdakarya, hlm. 57.

[188] Zakariya al-Anshari, *Op. cit.*, hlm. 36.

Manthuq ini dalam istilah Hanafiyah disebut dengan *ibarah an-nash, isyarah an-nash, dan iqtidla' an-nash.* Misalnya, firman Allah Swt.:

فلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا

"Maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya perkataan 'ah' dan janganlah kamu membentak mereka." (QS al-Isra': 23.)

Ayat tersebut terdapat dua pengertian *manthuq* dan *mafhum*. Secara *manthuq* menunjukkan bahwa lafaz *'uff"* adalah larangan secara tekstual mengucapkan "oh" atau "ah" pada kedua orang tua. Secara mafhum menunjukkan bahwa memukul dan menyiksa kepada kedua orang tua adalah larangan secara tersirat.

Ulama mutakallimin membagi *manthuq* kepada dua macam, yaitu[189]

Pertama, *manthuq sharih* secara istilah adalah

المنطوق الصريح هو ما وضع اللفظ له فيدل عليه بالمطابقة أو بالتضمن.

"Manthuq sharih adalah makna yang secara tegas yang ditunjukkan suatu lafaz sesuai dengan penciptaannya, baik secara penuh atau berupa bagiannya."

Contoh *manthuq sharih* dalam firman Allah Swt.:

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

"Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba." (QS Al-Baqarah: 275.)

Ayat ini menunjukkan secara jelas dan tegas dalam aspek *manthuq sharih* adalah kehalalan jual beli dan keharaman riba.

Kedua, *manthuq ghairu sharih* secara istilah adalah

المنطوق غير صريح هو مالم يوضع اللفظ له بل هو لازم لما وضع.

"Manthuq ghairu sharih adalah pengertian yang ditarik bukan dari makna asli dari suatu lafaz, sebagai konsekuensi dari suatu ucapan."

Dari definisi ini jelas bahwa apabila penunjukkan suatu hukum didasarkan pada konsekuensi dari suatu ucapan (lafaz), bukan ditunjukkan secara tegas oleh suatu lafaz sejak penciptaannya, baik secara penuh atau bagiannya disebut *manthuq ghair sharih,* misalnya firman Allah:

[189] Wahbah az-Zuhaili, *Op. cit.*, hlm. 360—361.

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

"Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang makruf." (QS al-Baqarah: 233.)

Ayat ini dapat dipahami bahwa nasab seorang anak dihubungkan kepada ayah bukan kepada ibu karena tanggung jawab nafkah anak berada di tangan ayah. Tentu, hukum ini diambil dengan cara *manthuq ghairu sharih* dari ayat tersebut.

Selanjutnya *manthuq ghairu sharih* dibagi menjadi tiga: *iqtidla', ima',* dan *isyarah.*

Pertama, *al-iqtidla'* adalah maksud dari seorang *mutakallim* yang dapat dipahami tergantung pada kesahan perkataan atau kebenarannya baik secara syariat maupun secara akal atas makna yang muncul. Sebagaimana penakdiran kata *dosa* dalam hadis:

رفع عن أمتي الخطأ والنسيان.

Kedua, *al-ima'* atau disebut juga *tanbih* adalah bergabungnya maksud *mutakallim* dalam ungkapan dengan sifat yang menjadi 'illat akan hukum yang terkandung di dalamnya, sebagaiamana perintah tentang membebaskan budak dengan perkaran *waqa*, di mana *waqa* adalah 'illat akan kewajiban membebaskan budak.

Ketiga, *al-isyarah,* adalah bukan yang dimaksud dari *mutakallim* sebagai contoh: وحمله وفصاله ثلاثون شهرا dan ayat وفصاله فى عامين yang dapat dipahami dari sini bahwa ukuran hamil paling sebentar adalah enam bulan.

Literasi Nusantara

Mafhum

Mafhum secara terminologi adalah lafaz yang menunjukkan sesuatu di luar pembicaraan (*fi ghair mahal an-nuthqi*), dan menjadi sebuah hukum terhadap yang telah ditetapkan.[190] Seperti firman Allah Swt.:

فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ

"Janganlah kamu mengatakan 'ah' kepada dua orang ibu bapakmu." (QS al-Isra': 23.)

Secara *manthuq*, hukum yang dapat ditarik dari ayat ini adalah haramnya mengucapkan kata *"ah"* dan menghardik orang tua. Ayat ini dapat juga digunakan *mafhum*, dapat diketahui haram memukul orang

[190] Muhammad bin Abdullah as-Syaukani, t.t., *Irsyad al-Fuhul*, Jilid II, Beirut: Dar al-Fikr, hlm. 519.

tua dan segala bentuk perbuatan yang dapat menyakiti keduanya.

Mafhum dapat dibagi kepada dua macam, yaitu *mafhum muwafaqah* dan *mafhum mukhalafah*.

Mafhum Muwafaqah adalah penunjukan lafaz terhadap adanya sebuah hukum yang tidak disebutkan dalam suatu nas sesuai dengan bunyi (*manthuq*) lafaz tersebut.[191]

Kemudian, *mafhum muwafaqah* dibagi menjadi dua bagian sebagai berikut. Pertama, *fahwa al-khitab,* yaitu apabila yang dipahamkan lebih utama hukumnya daripada yang diucapkan. Kedua, *lahn al-khitab*, yaitu apabila yang tidak diucapkan sama hukumnya dengan yang diucapkan, seperti firman Allah Swt.:

إِنَّ الَّذِيْنَ يَأْكُلُوْنَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُوْنَ فِي بُطُوْنِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيْرًا

"Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta benda anak yatim secara aniaya sebenarnya memakan api ke dalam perut mereka."

Membakar atau setiap yang menghabiskan harta anak yatim sama hukumnya dengan memakan harta anak yatim, yang berartti dilarang (haram).

Adapun *mafhum mukhalafah* adalah pengertian yang dipahami berbeda dengan ucapan, baik dalam *istinbath* (menetapkan) maupun nafi (meniadakan). Oleh karena itu, hal yang dipahami selalu kebalikannya daripada bunyi lafaz yang diucapkan, seperti firman Allah Swt.:

literasi nusantara

إِذَا نُوْدِيَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ

"Apabila kamu dipanggil untuk mengerjakan salat pada hari Jumat, maka bersegeralah kamu mengerjakan dan tinggalkan jual beli." (QS al-Jumu'ah: 9.)

Ayat ini dapat dipahami bahwa boleh jual beli di hari Jumat sebelum adzan dan sesudah mengerjakan salat.

Selanjutnya *mafhum mukhalafah* terbagi pada lima macam, sebagai berikut.[192]

1. *Mafhum Shifat*

Yaitu yang menghubungkan hukum sesuatu kepada salah satu sifatnya, seperti firman Allah Swt.

وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ

[191] Muhammad bin Abdullah as-Syaukani, *Op. cit.,* hlm. 521.

[192] Abdul Wahab Khallaf, *Op. cit.*, hlm. 154—155.

"Barang siapa membunuh seorang mukmin karena tersalah (hendaklah) ia memerdekakan seorang hamba sahaya yang beriman." (QS an-Nisa': 92.)

2. *Mafhum Ghayah*

Yaitu lafaz yang menunjukkan hukum sampai kepada *ghayah* (batasan, hinggaan), hingga lafaz *ghayah* ini ada kalanya "ilaa" seperti firman Allah Swt. dalam surah al-Maidah ayat 6:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ

"Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan salat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku." (QS al-Maidah: 6).

وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ

"Dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci."

3. *Mafhum Syarat*

Yakni menetapkan suatu hukum sesuai dengan syarat dalam nas. Sebagaimana Firman Allah Swt.:

وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

"Dan jika mereka (istri-istri yang sudah ditalak) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya hingga mereka bersalin." (QS at-Thalaq: 6.)

4. *Mafhum 'Adad* (hitungan)

Yaitu menetapkan suatu hukum dengan bilangan tertentu. Firman Allah Swt.:

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤﴾

"Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera, dan janganlah kamu terima kesaksian mereka buat selama-lamanya. Dan mereka itulah orang-orang yang fasik."

5. *Mafhum al-Laqab*

Yaitu meniadakan berlakunya suatu hukum yang terkait dengan suatu lafaz terhadap orang lain dan menetapkan hukum itu berlaku untuk nama atau sebutan tertentu. Misalnya, firman Allah dalam yang berbunyi:

إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ ۝٤

"ketika Yusuf berkata kepada ayahnya: Wahai ayahku, sesungguhnya aku bermimpi melihat sebelas bintang, matahari, dan bulan, kulihat semuanya sujud padaku." (QS Yusuf: 4.)

Tentu, *mafhum mukhalafah* memiliki kriteria dapat dijadikan hujah syariat sebagai berikut.[193]

Pertama, *mafhum mukhalafah* tidak berlawanan dengan dalil yang lebih kuat, baik dalil *manthuq* maupun *mafhum muwafaqah* dan hukum yang *maskut* tidak disebutkan dalam dalil yang khusus tentangnya. Contoh yang berlawanan dengan dalil *manthuq*: (QS al-Isra' Ayat 31):

وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ

"Jangan kamu bunuh anak-anakmu karena takut kemiskinan."

Mafhumnya, jika bukan karena takut kemiskinan dibunuh, tetapi *mafhum mukhalafah* ini berlawanan dengan dalil *manthuq* yaitu (QS al-Isra' 33):

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ

"Jangan kamu membunuh manusia yang dilarang Allah kecuali dengan kebenaran."

Kedua, tidak boleh bagi qayd yang meng-qayd-kan hukum faedah khusus selain menghalangi hukum yang tersembunyi yang bertentangan dengan manthuq. Seperti targhib (penyemangat), tanfir (pengasingan), tafkhim (pengagungan), ta'kid hal (penekanan keadaan), imtinan (kenikmatan).

Contoh tanfir: يا أيها الذين أمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة bukan berarti kalau tidak adh'af tidak dilarang, tetapi dalam ayat ini memakan riba memang tidak boleh baik sedikit atau banyak.

Contoh imtinan: لتاكلوا منه لحما طريا karena bukan berarti tidak boleh makan daging yang tidak segar.

[193] Muhammad Abu Zahrah, *Op. cit.*, hlm. 151—152.

literasi nusantara

Ketiga, Disebutkan (manthuq) bukan suatu hal yang biasanya terjadi. Contoh dalam firman Allah Swt. dalam QS an-Nisa' ayat 23.

وَرَبَـٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم

"Dan anak tirimu yang ada dalam pemeliharaanmu."

Dari perkataan *"yang ada dalam pemeliharaanmu"* tidak boleh dipahamkan bahwa yang tidak ada dalam pemeliharaanmu boleh dikawini. Perkataan itu disebutkan, sebab memang biasanya anak tiri dipelihara ayah tiri karena mengikuti ibunya.

Keempat, Yang disebutkan (*manthuq*) harus berdiri sendiri, jika disebutkan secara *taba'iyah* (mengikuti) maka tidak bisa dipahami secara *mafhum mukhalafah*. Contohnya firman Allah Swt.:

وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ

"Janganlah kamu campuri mereka (istri-istrimu) padahal kamu sedang beritikaf di masjid." (Al-Baqarah: 187).

Tidak dapat dipahamkan jika tidak beritikaf dimasjid, boleh mencampuri istrinya, karena pada dasarnya itikaf memang diharamkan bercampur dengan istri.

Lafaz *Musytarak* dan *Dilalah*-nya

Kata *musytarak* berasal dari kata kerja اشترك yang berarti *bersekutu* seperti dalam ungkapan اشترك القوم yang berarti "kaum itu bersekutu". Secara terminologi dalam pandangan Ibnu al-Hajib:

اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين أوأكثر دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة.

"Satu lafaz (kata) yang menunjukkan lebih dari satu makna yang berbeda, dengan penunjukan yang sama menurut orang ahli dalam bahasa tersebut."[194]

Menurut al-Mahalli dalam kalangan ulama Syafiiyah:

اللفظ الواحد المتعدد المعنى الحقيقي.

"Satu lafaz yang memiliki beberapa makna hakiki."

Deskrpisi dapat disimpulkan bahwa *musytarak* adalah lafaz yang memiliki dua arti atau lebih, dengan kegunaan yang banyak dan dapat menunjukkan suatu arti secara bergantian atau berbeda-beda. Misalnya, kata *'ayn* yang mempunyai makna banyak, yaitu mata,

[194] Muhammad bin Abdullah Az-Zarkasyi, 1992, *Al-Bahr al-Muhith*, Jilid II, Kuwait: Wizarah al-Auqaf, hlm. 122.

benda, harga, mata air, emas dan mata-mata. Kata *quru'* memiliki dua makna, yaitu haid dan masa suci di antara dua haid.

Berikut *musytarak* dalam Al-Qur'an sebagai berikut.

Musytarak yang memiliki beberapa makna seperti lafaz (الأمة) mempunyai beberapa makna, di antaranya

وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِلَىٰ أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ

"Sesungguhnya jika Kami undurkan azab dari mereka sampai kepada suatu waktu yang ditentukan."

Dalam lafaz (أمة) bisa diartikan (الأمد) menyediakan dan (الحين) ketika.

إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً

Sesungguhnya Ibrahim adalah seorang imam dalam lafaz (أمة) diartikan (الإمام الذي يقتدى به) seorang imam yang diikuti.

إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ

"Sesungguhnya Kami mendapati bapak-bapak Kami menganut suatu agama."

Dalam lafaz (أمة) diartikan (الدين) agama dan (الملة) kepercayaan.

Sebab-sebab Lafaz *Musytarak*

Sebab-sebab terjadinya lafaz musytarak ulama telah merumuskannya antara lain sebagai berikut:

perbedaan kabilah Arab dalam menggunakan suatu kata untuk menunjukkan terhadap satu makna, seperti [195] perbedaan dalam pemakain kata يد, dalam satu kabilah, kata ini digunakan arti hasta secara sempurna (كله ذراع). Satu kabilah untuk memberi makna (الساعد والكف), dan kabilah yang lain memberi makna telapak tangan.

Dinamika makna satu lafaz dari makna asal, seperti lafaz فتن yang asalnya bermakna المعدن فى النار (logam/barang tambang dalam api) selanjutnya digunakan untuk menunjukkan arti الاضطهاد فى الدين (penindasan agama) kemudian bermakna الوقوع فى الضلال (terjerumus dalam kesesatan).

Makna ambigu (تردد) antara makna hakiki dan *majaz*, akibatnya terjadi perubahan arti satu kata dari arti bahasa ke dalam arti istilah, seperti dalam istilah syariat. Seperti lafaz الصلاة yang dalam arti bahasa bermakna doa, kemudian dalam istilah syariat digunakan untuk ibadah tertentu.[196]

[195] Muhammad Abu Zahrah, *Op. cit.*, hlm. 150.

[196] Abdul Karim Zaidan, 1996, *Al-Wajiz*, Beirut: Muassasah ar-Risalah, hlm. 327.

Hukum *Musytarak*

Dalam konteks hukum *musytarak,* para ulama berbeda pendapat baik yang membolehkan maupun tidak membolehkannya. Sementara menurut mayoritas ulama sepakat membolehkan mengamalkannya:

اسْتِعْمَالُ الْمُشْتَرَكِ فِيْ مَعْنَيْهِ يَجُوْزُ.

"Menggunakan lafaz musytarak dalam dua makna atau beberapa makna adalah boleh."

Mereka memiliki argumnetasi dengan berdasarkan firman Allah:

اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَتِ وَمَنْ فِي الأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُوْمُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَآبُّ وَكَثِيْرٌ مِنَ النَّاسِ

"Apakah kamu tidak mengetahui, bahwa kepada Allah bersujud apa yang ada di langit, di bumi, matahari dan bulan, bintang, gunung, pepohon-pohonan, binatang-binatang yang merata, dan sebagian besar dari pada manusia." (QS al-Hajj: 18.)

Makna sujud dalam ayat di atas bahwa meletakkan dahi di tanah dan bisa berarti tunjuk. Ayat tersebut diperuntukkan pada manusia dan makhluk lainnya yang tidak berakal, seperti langit, bumi, bulan, bintang dan sebagainya. Sementara ada juga ulama yang berpendapat bahwa jika ada lafaz musytarak yang memiliki dua makna atau lebih, maka tidak boleh dimusytarakkan.

literasi nusantara

Apabila dalam Al-Qur'an dan hadis terdapat lafaz *musytarak*, maka menurut ulama ushul adalah sebagai berikut:

Apabila lafaz tersebut mengandung kebolehan terjadinya hanya *musytarak* antara arti bahasa dan istilah syariat, maka yang ditetapkan adalah arti istilah syariat, kecuali ada indikasi-indikasi yang menunjukkan bahwa yang dimaksud adalah arti dalam istilah bahasa.

Apabila lafaz tersebut mengandung kebolehan terjadinya banyak arti, maka yang ditetapkan adalah salah satu arti saja dengan dalil-dalil (*qarinah*) yang menguatkan dan menunjukkan salah satu arti tersebut baik *qarinah lafdziyah* maupun *qarinah haliyah.* Yang dimaksud *qarinah lafdziyah* adalah suatu kata yang menyertai nas. Sedangkan *qarinah haliyah* adalah keadaan tertentu masyarakat Arab pada saat turunnya nas tersebut.

Jika tidak ada *qarinah* yang dapat menguatkan salah satu arti lafaz lafaz tersebut, menurut golongan Hanafiyah harus dimauqufkan sampai adanya dalil yang dapat menguatkan salah satu artinya. Menurut golongan Malikiyah dan Syafiiyah membolehkan menggunakan salah

satu artinya.

Dalil Lafaz *Musytarak*

Ada seorang mujtahid yang mengambil dalil serta bukti-bukti dari beberapa *qarinah* dan tanda-tandanya untuk menentukan apa maknanya, di antaranya

Dalam firman Allah Swt. dalam QS al-Baqarah: 229, menjadi salah satu contoh dari lafaz *musytarak* yaitu "*quru*" (القروءُ) yang berbunyi:

الْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِمْ ثَلَاثَةُ قُرُوْءٍ

"Wanita-wanita yang ditalak, hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru'."

Menurut orang Arab, lafaz *quru'* mengandung dua makna, yaitu haid dan suci. Baik lafaz quru' di atas atau lafaz lainnya, jika memiliki arti lebih dari satu maka dapat disebut dengan lafaz *musytarak*.

Lafaz (اليد) dalam Firman Allah:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا

"Laki-laki yang mencuri dan perempuan-perempuan yang mencuri potonglah tangan keduanya." (QS al-Maidah: 38.)

Ke-*musytarak*-an ayat di atas adalah terletak pada اليد, ada yang mengartikan antara *hasta* (dari ujung jari sampai pundak), ada juga yang bersepakat antara tapak tangan dan lengan (dari ujung jari sampai siku), ada juga yang mengartikan antara tapak tangan (dari ujung jari sampai pergelangan), dan pendapat yang mengartikan kedua tangan (tangan kanan dan kiri).

Lafaz (الكلالة) dalam Firman Allah Swt. yang berbunyi:

وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُوْرَثُ كَلَالَةً أَوِمْرَأَةٌ

"Jika seseorang mati, baik laki-laki maupun perempuan yang tidak meninggalkan ayah dan tidak meninggalkan anak." (QS an-Nisa': 12.)

Kalalah dari ayat di atas adalah *musytarak*, karena jika dilihat dari segi bahasa adalah orang yang tidak meninggalkan anak dan tidak memiliki ayah dan ibu, dari seorang yang meninggal dunia yaitu diberikan kepada kerabat, baik dari pihak yang tidak beranak dan tidak memiliki orang tua.

Huruf wawu (و) dalam firman Allah Swt.:

وَلاَتَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ

"Dan janganlah kamu memakan binatang-binatang yang tidak disebut nama Allah ketika menyembelihnya. Sesungguhnya perbuatan yang semacam itu adalah suatu kefasikan." (QS al-An'am: 121).

Ayat di atas termasuk *musytarak*, yaitu antara huruf *'athaf* dan *hal*. Jika hal ini termasuk huruf hal, dikarenakan ditujukan kepada sesuatu yang nama Allah tidak disebutkan maka termasuk kefasikan bagi orang yang menyembelih hewan apa pun tanpa menyebut nama Allah. Namun, jika huruf ini termasuk huruf *'athaf*, maka larangan yang ditujukan kepada sesuatu nama Allah dengan tidak disebutkan secara mutlak. Yakni, menyebutkan nama selain Allah, baik dalam keadaan menyembelih maupun tidak.

'Amm dan *Khash*

'Amm secara etimologi berarti merata dan umum. Sementara *'amm* menurut istilah:

اللَّفْظُ الْمُسْتَغْرِقُ لِجَمِيْعِ مَا يَصْلُحُ لَهُ بِحَسَبِ وَضْعٍ وَاحِدٍ دَفْعَةً.

"Lafaz yang meliputi pengertian umum terhadap semua yang termasuk dalam pengertian lafaz itu, dengan hanya disebut sekaligus."[197]

Dari sini dapat disimpulkan bahwa lafaz 'amm ialah lafaz yang diciptakan untuk pengertian umum sesuai dengan pengertian lafaz itu sendiri tanpa dibatasi dengan jumlah tertentu dengan sekali ucapan saja, seperti ar-rijal yang berarti meliputi semua laki-laki.

Lafaz-lafaz *'Amm*

Ada Sembilan bentuk lafaz *'amm* , di antaranya

1. *Kullun, jami'un, kaffatun*, dan *ma'syara*

كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ

"Tiap-tiap jiwa pasti akan merasakan kematian." (QS Ali Imran: 185)

خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيْعًا

"Dijadikan untuk kamu segala yang ada di bumi." (QS al-Baqarah: 29)

[197] Manna' Khalil al-Qaththan, 2011, *Studi Ilmu-Ilmu Quran*, Bogor: Litera Antar Nusa, hlm. 312.

وقَتِلُوا الْمُشْرِكِيْنَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُوْنَكُمْ كَافَّةً

"Dan perangilah kaum musyrikin itu semuanya sebagaimana merekapun memerangi kamu semuanya." (QS At-Taubah: 36)

يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ

"Wahai golongan jin dan manusia." (QS Al-An'am: 130).

2. Isim Syarat

فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ

"Barang siapa di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan itu maka hendaklah ia berpuasa di bulan itu." (QS al-Baqarah: 185).

وَمَا تُنْفِقُوْا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ

"Dan apa saja harta yang baik yang kamu nafkahkan, niscaya kamu akan diberi pahala yang cukup." (QS al-Baqarah: 272).

أَيْنَمَا تَكُوْنُوْا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْت

"Di mana saja kamu berada, kematian akan mendapat kamu." (QS an-Nisa': 78.)

literasi nusantara

3. *Isim Istifham*

مَنْ ذَا الَّذِىْ يُقْرِضُوا الله قَرْضً حَسَنًا

"Siapakah yang mau memberi pinjaman kepada Allah dengan pinjaman yang baik." (QS al-Baqarah: 245.)

مَاسَلَكَكُمْ فِىْ سَقَرَ

"Apakah yang memasukkan kamu ke dalam saqar (neraka)?" (QS al-Mudattsir: 42.)

أَيْنَ مَأ كُنْتُمْ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ الله

"Di mana (berhala-berhala) yang biasa kamu sembah selain Allah?" (QS al-A'raf: 37.)

مَتَى نَصْرُ الله

"Kapan akan datang pertolongan Allah?" (QS Al-Baqarah: 214.)

4. ***Isim nakirah* sesudah *nafi***

وَاتَّقُوْا يَوْمًا لَّا تَجْزِىْ نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا

"Dan takutlah kamu kepada suatu hari di waktu seseorang tidak dapat menggantikan seseorang lain sedikit pun." (QS al-Baqarah: 123.)

5. **Isim maushul**

وَالّٰذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ

"Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik berbuat zina." (QS An-Nur: 4.)

6. ***Jama'* yang dimakrifatkan dengan *Idlafah atau alif lam jinsiyah***

والْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ

"Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru." (QS al-Baqarah: 228.)

يُوْصِيْكُمُ اللهُ فِىْ أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ

"Allah mensyariatkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu, yaitu bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua anak perempuan." (QS an-Nisa': 11.)

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً

"Ambillah zakat dari sebagian harta mereka." (QS at-Taubah: 103).

7. ***Isim mufrad* yang dimakrifatkan dengan *alif lam jinsiyah***

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا

"Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya." (QS al-Maidah: 38.)

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِىْ فَاجْلِدُوْا

"Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah." (QS an-Nur: 2.)

وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

"Dan Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba." (QS Al-Baqarah: 275.)

Macam-macam *'Amm*

'amm terbagi menjadi tiga macam:

'amm yang maksudnya benar-benar *'amm* (umum) secara *qath'i* karena adanya *qarinah* (petunjuk) yang menghilangkan kemungkinan kekhususannya, seperti lafaz:

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللهِ رِزْقُهَا

"Dan tidak ada satu binatang melatapun di bumi melainkan Allah-lah yang memberi rezekinya." (QS Hud: 6.)

وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ

"Dan daripada air, Kami jadikan segala sesuatu yang hidup." (QS al-Anbiya': 30.)

Dari kedua ayat di atas, dapat dipahami bahwa segala sesuatu di bumi ini, hanya Allah yang memberikan rezeki. Secara logis, segala yang ada di dunia ini adalah berasal dari air. Dalil akal ini merupakan indikator bahwa kedua ayat di atas pasti bersifat umum bukan makna khusus.

Lafaz 'amm yang dimaksudkan untuk arti khusus karena ada dalil menunjukkannya.

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ

"Mengerjakan haji ke Baitullah adalah kewajiban manusia terhadap Allah." (QS Ali Imran: 97.)

Ayat di atas, dapat dipahami bahwa kewajiban haji adalah untuk semua orang, tetapi berdasarkan akal, orang yang berkewajiban haji adalah orang mukalaf yang berakal, karena tidak mungkin anak kecil dan orang gila dapat menunaikan haji.

Lafaz 'amm yang dimaksudkan untuk umum selama tidak ada dalil yang menunjukkan arti lain (takhsis) yang disebut *'amm makhsus*, yakni lafaz *'amm* yang khusus (dimaksudkan) untuk *'amm* (*'amm muthlaq*):

literasi nusantara

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ

"Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru'." (QS al-Baqarah: 228.)

Ayat di atas berarti semua wanita yang ditalak, baik dalam keadaan hamil maupun tidak hamil, maka masa iddahnya adalah tiga kali *quru'* (tiga kali suci atau tiga kali haid). Hal ini disebabkan karena tidak adanya indikator yang menjelaskan kekhususannya menjelaskan keumumannya.

Dilalah Lafaz *'Amm*

Pada umumunya lafaz *'amm* tetap berlaku pada keumumannya sebelum ada lafaz lain yang menahksisnya. Namun, mayoritas ulama berpendapat bahwa apabila ada lafaz *'amm* sebisa mungkin dicari mukhasisnya. Dalam hal ini, mayoritas ulama berbeda pendapat mengenai *dilalah lafaz* antara *dzanni* atau *qath'i*.

Pertama, ulama Hanafiyah menyatakan bahwa *dilalah 'amm* adalah *qath'i* sebagaimana lafaz *khash*. Argumen mereka karena lafaz *'amm* mengandung makna yang pasti dan tegas kecuali ada dalil yang mengkhususkan personel yang ada dalam lafaz *'amm*. Kedua, ulama Syafiiyah berpendapat bahwa lafaz *'amm* adalah *dzanni*. Akibatnya, setiap lafaz *'amm* harus dicari *mukhasshis*-nya sebelum mengamalkan dalil *'amm*, sebagaimana rumusan mereka:

literasi nusantara

مَا مِنْ عَامٍ إِلَّا قَدْ خُصَّ مِنْهُ الْبَعْضَ.

"Lafaz 'amm tidak dapat diamalkan, kecuali setelah dikhususkan sebagian dari satuan-satuannya."[198]

اِذَا وَرَدَ الْعَامُ عَلَى سَبَبٍ خَاصٍّ فَالْعِبْرَةُ بِعُمُوْمِ اللَّفْظِ لاَ بِخُصُوْصِ السَّبَبِ.

"Apabila 'amm datang karena sebab khash, maka yang dianggap adalah umumnya lafaz, bukan khususnya sebab."

Hal tersebut karena perintah ibadah kepada seluruh hamba Allah hanya dengan lafaz yang datang dari Syari', padahal lafaz ini umum. Jika menjumpai suatu hadis Nabi saw. yang merupakan jawaban atas suatu pertanyaan tiba-tiba kita lihat bahwa itu menggunakan perkataan (lafaz) yang memberikan pengertian umum maka kita tidak usah mengembalikan pada sebab timbulnya hadis. Misalnya, seorang sahabat bertanya kepada Rasulullah saw.:

[198] Abdul Wahab Khallaf, *Op. cit.*

يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ اِنَّا نَرْكَبُ الْبَحْرَ وَنَحْمِلُ مَعَنَا الْقَلِيْلَ مِنَ الْمَاءِ فَاِنْ تَوَضَّأْنَا بِهِ عَطِشْنَا أَفَنَتَوَضّأُ بِمَاءِ الْبَحْرِ فَقَالَ ﷺ: هُوَ الطَّهُوْرُ مَاؤُهُ الْحِلُّ مَيْتَتُهُ.

"Hai, Rasulullah! bahwasanya kita ini sedang mengarungi lautan, padahal kita hanya membawa air sedikit saja, dan jika kita berwudu dengan air ini, tentu kita akan kehausan apakah kita boleh berwudu dengan air laut? Nabi saw., bersabda, 'Laut itu airnya suci dan binatangnya halal dimakan.'" (HR Tirmidzi.)

Jawaban itu sesuai dengan kaidah di atas, maka jawaban Nabi saw. itu bersifat umum (*'amm*). Hukum itu berlaku secara umum baik dalam keadaan terpaksa atau tidak, sekalipun timbul hadis itu dengan adanya sebab yang khusus.

اَلْخِطَابُ الْخَاصُّ بِوَاحِدَةٍ مِنَ الأُمَّةِ يُفِيْدُ الْعُمُوْمَ حَتَّى يَدُلَّ الدَّلِيْلُ عَلَى الْخُصُوْصِ.

"Khitab yang khusus tertuju pada seseorang dari seluruh umat memberikan faedah menunjukkan umum, kecuali apabila diketahui ada dalil yang menunjukkan khusus bagi orang tertentu."

ذِكْرُ بَعْضِ أَفْرَادِ الْعَامِ الْمُوَافِقِ لَهُ فِى الْحُكْمِ لاَ يَقْتَضِى التَّخْصِيْصَ.

"Menyebut sebagian satuan lafaz 'amm tersebut, tidak berarti menakhsiskan."

literasi nusantara

اَلْعَامُ بَعْدَ التَّخْصِيْصِ حُجَّةٌ فِيْ الْبَاقِيْ.

"Lafaz 'amm sesudah ditakhsis tetap menjadi hujah bagi (satu-satuan) yang masih tertinggal."

اَلْعَمَلُ بِالْعَامِ قَبْلَ الْبَحْثِ عَنِ الْمُخَصِّصِ لاَ يَجُوْزُ.

"Mengamalkan (dalil) 'amm sebelum menyelidiki yang menakhsis tidak dibolehkan."

Khash dan *Mukhasshish*

Khash secara bahasa adalah lawan dari *'amm* menurut istilah ialah:

ما لا يتناول شيئين فصاعدا من غير حصر.

"Suatu lafaz yang yang mencakup dua makna atau lebih tanpa batasan."[199]

[199] Jalaluddin al-Mahalli, t.t., *Syarh al-Waraqat fi Ushul al-Fiqh*, Semarang: Thoha Putra, hlm. 12.

Dari pengertian di atas, dapat dipahami bahwa lafaz *khash* adalah suatu lafaz yang digunakan untuk menunjukkan arti tertentu atau khusus, baik berupa *person* (orang) tertentu seperti *isim alam* (Ahmad, Abu Bakar, dan sebagainya); berupa jenis, seperti رجل، فرس atau bisa berupa *'adad* (bilangan) seperti dua, tiga, sepuluh, tiga puluh, dan sebagainya.

Lafaz *Khash* memiliki ciri khas, di antaranya

1. Diungkapkan dengan menyebut jumlah, seperti:

   وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ

   "Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru'." (QS al-Baqarah: 228.)

   Maksud ayat di atas adalah seorang wanita yang ditolak oleh suaminya hendaknya beriddah selama tiga kali haid atau suci. Dalam ayat di atas terdapat lafaz *'adad* (jumlah) yaitu lafaz ثلاث. Hal ini dapat dipahami bahwa lafaz di atas termasuk lafaz *khash* karena diungkapkan dengan jumlah atau bilangan.

2. Menyebut jenis (golongan, nama sesuatu, nama orang), seperti:

   مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ

   "Muhammad adalah seorang Rasulullah." (QS Al-Fath: 29).

   Lafaz *Muhammad* di atas termasuk lafaz *khash* karena menunjuk kepada satu pengertian yaitu Nabi Muhammad saw.

3. Lafaz yang ada batasnya atau lafaz ***idlafah***, seperti:

   وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ

   "Dan barang siapa yang membunuh seorang mukmin karena tersalah maka (hendaklah) ia memerdekakan seorang hamba sahaya yang beriman." (QS an-Nisa': 92.)

   Lafaz رقبة pada ayat di atas termasuk lafaz *khash* karena telah ada sifat yang membatasinya yaitu lafaz مؤمنة. Berarti budak yang wajib dimerdekakan di sini adalah budak yang mukmin.

Macam-macam *Mukhasshish*

Mukhasshish ada dua bentuk, pertama *mukhasshish* yang bersambung, kedua *mukhassish* yang terpisah sebagai berikut.

literasi nusantara

1. *Mukhasshish Muttashil*

Yakni *mukhasshish* yang tidak berdiri sendiri, melainkan larasnya disebutkan setelah atau bersamaan dengan dalil *'amm*. Ada beberapa macam bentuk *mukhasshish muttashil*, di antaranya

a. *Istitsna'*

إِنَّ الإِنْسَانَ لَفِيْ خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَعَمِلُواالصَّالِحَاتِ...

"Sesungguhnya manusia itu benar-benar dalam kerugian, kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh." (QS al-'Ashr: 2—3.)

b. *Syarat*

وَبُعُوْلَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ إِنْ أَرَادُوْا إِصْلَاحًا

"Suami-suaminya berhak merujukinya dalam masa menanti itu, jika mereka (para suami) menghendaki ishlah."(QS Al-Baqarah: 228)

c. *Shifat*

مِنْ نِسَائِكُمُ الَّتِيْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ

"Dari istri-istri yang telah kamu campuri." (QS an-Nisa': 23.)

d. *Ghayah*

وَلاَ تَقْرَبُوْهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ

"Dan janganlah kamu mendekati mereka sampai mereka suci." (QS al-Baqarah: 222.)

ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ

"Kemudian sempurnakanlah puasa itu sampai (datang) malam." (QS Al-Baqarah: 187).

2. *Mukhasshish Munfashil*

a. *Takhsis* kitab dengan kitab

Seperti dalam firman Allah berkaitan dengan masalah iddah perempuan yang ditolak oleh suaminya

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ

"Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru'." (QS al-Baqarah: 228.)

literasi nusantara

Ayat di atas bersifat umum, kemudian ditakhsis dalam ayat yang lain:

وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

"Dan wanita-wanita yang hamil, waktu iddah mereka ialah sampai mereka melahirkan kandungannya." (QS at-Thalaq: 4.)

Jadi iddahnya wanita yang ditolak suaminya jika ia tidak hamil dan masih dalam keadaan subur maka iddahnya adalah tiga *quru'*. Namun, jika wanita yang ditalak suaminya itu dalam keadaan hamil maka iddahnya adalah sampai ia melahirkan anaknya.

b. *Takhsis* kitab dengan sunnah

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ

Ayat di atas ditakhsis dengan hadis Nabi saw., yaitu

هُوَ الطُّهُوْرُ مَاءُهُ الْحِلُّ مَيْتَتُهُ

"Laut itu suci airnya dan halal bangkainya."

c. *Takhsis* sunnah dengan sunnah

فيما سقت السماء العشر

Hadis di atas menjelaskan bahwa tanaman yang disirami dengan air hujan, zakatnya adalah sepersepuluh. Kemudian hadis ini ditakhsis dengan hadis Nabi:

ليس فيما دون أوسق صدقة

Maksudnya tanaman yang kurang dari wasaq (tidak mencapai nisab) maka tidak wajib dizakati.

d. *Takhsis* kitab dengan ijma'

وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً

Ayat di atas menjelaskan bahwa orang yang melakukan qadzaf (menuduh orang berbuat zina) maka didera delapan puluh kali. Namun, ayat ini ditakhsis dengan ijma' yang menyatakan bahwa seorang budak yang melakukan qadzaf hukumannya setengah dari orang merdeka yaitu empat puluh kali dera.

literasi nusantara

e. *Takhshish* sunnah dengan kitab

لَا يَقْبَلُ الصَّلَاةَ أَحَدُكُمْ حَتَّى يَتَوَضَّأَ.

"Allah tidak akan menerima salat salah seorang di antara kalian yang berhadas sehingga berwudu."

Hadis ini memiliki pengertian yang luas, bahwa yang wajib menjalankan salat adalah semua orang, baik orang yang sakit, sehat, dalam bepergian atau di rumah jika bernapas maka wajib berwudu. Hadis tersebut di takhsis dengan hadis lain yang berbunyi:

وَإِنْ كُنْتُمْ مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا

"Jika kamu sakit atau sedang dalam perjalanan atau datang dari tempat buang air atau kamu telah menyentuh perempuan kemudian kamu tidak mendapatkan air, maka bertayamumlah kamu dengan tanah yang baik (suci)." (QS an-Nisa': 43.)

Dengan demikian, orang yang sakit, bepergian atau tidak mendapatkan air jika akan melaksanakan salat, maka tidak wajib berwudu tetapi wajib tayamum.

literasi nusantara

Muthlaq dan *Muqayad*

Muthlaq

Muthlaq adalah lafaz *khash* yang menunjukkan cakupan atas satu atau beberapa satuan, dan tidak dibatasi dengan sifat. Misalnya, رجل، رجال، كتاب، كتب adalah mencakup pada satu jenis yang tidak tertentu atau tidak dibatasi. Maksudnya adalah lafaz yang menunjukkan arti hakikat atau makna yang sebenarnya tanpa adanya ikatan, misalnya:

فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا

"Maka (wajib atasnya) memerdekakan seorang budak sebelum kedua suami istri itu bercampur." (QS al-Mujadilah: 3.)

Lafaz raqabah (hamba sahaya) adalah lafaz mutlak, yang tidak dibatasi budak yang bagaimana dan seperti apa, bisa meliputi budak mukmin atau kafir.

Muqayad

Muqayad merupakan kebalikan dari mutlak, yakni lafaz yang menunjukkan hakikat yang sebenarnya dengan dibatasi oleh batasan-batasan tertentu, sehingga maknanya lebih khusus, seperti:

فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَّدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ

"Maka hendaklah (ia) memerdekakan seorang budak yang beriman dan membayar diyat yang diserahkan kepada keluarganya." (QS An-Nisa': 92).

Lafaz رقبة مؤمنة adalah lafaz *muqayad* karena telah dibatasi oleh suatu sifat مؤمنة sehingga maknanya lebih khusus pada budak perempuan yang beriman.

Bentuk-bentuk *Qayid*

1. Sifat

فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيَتِكُمُ الْمُؤْمِنَتِ

"Maka ia boleh mengawini wanita yang beriman dari budak-budak yang kamu miliki." (QS an-Nisa': 25.)

Lafaz المؤمنات adalah *qayid* (batasan) sifat yang membatasi lafaz perempuan hamba sahaya. Dengan demikian, dapat dipahami dengan adanya *qayid* dalam lafaz tersebut memberikan pengertian bahwa seorang laki-laki mukmin yang merdeka jika tidak mampu menikah dengan perempuan mukmin merdeka, maka ia boleh menikahi budak-budak (hamba sahaya) mereka yang mukmin.

2. Syarat

فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ

"Barang siapa yang tidak mendapatkan (budak), maka (wajib atasnya) berpuasa dua bulan berturut-turut." (QS al-Mujadilah: 4.)

Ayat di atas membicarakan masalah dhihar, bentuk kafarat bagi suami yang melakukan dhihar kepada istrinya yaitu memerdekakan budak (perempuan), jika tidak ditemukan (tidak sanggup) maka diganti dengan berpuasa dua bulan berturut-turut. Dalam ayat ini kewajiban berpuasa untuk pembayaran kafarat dhihar disyaratkan dengan qayid "dua bulan berturut-turut."

Interasi

3. Batas

يَأَيُّهَا الَّذِيْنَ أَمَنُوْا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ

"Hai orang-orang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan salat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku." (QS al-Maidah: 6.)

Perintah membasuh kedua tangan ketika berwudu dibatasi dengan batasan sampai siku, sehingga sahnya seseorang berwudu adalah jika telah membasuh kedua tanggannya sampai siku, tidak boleh hanya mencuci tangan saja.

4. Keadaan

ثمَّ أَتِمُّ الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ

"Kemudian sempurnakanlah puasa itu sampai malam." (QS al-Baqarah: 187.)

Ayat ini berkaitan dengan perintah berpuasa dibatasi hingga malam, akibatnya tidak diperbolehkan puasa sepanjang hari atau puasa terus menerus (*wishal*).

literasi nusantara

Ketentuan *Muthlaq* dan *Muqayad*

Dalam kaidah ushul fiqh, jika dihubungkan antara lafaz *muthlaq* dan *muqayad*, maka keduanya akan melahirkan ketentuan hukum sebagai berikut.[200]

1. Sebab dan hukum sama

Yakni, apabila suatu lafaz memiliki persamaan dalam hak hukum dan sifat, maka lafaz mutlak harus disesuaikan terhadap *muqayad*, seperti:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيْرِ

"Diharamkan bagimu memakan bangkai, darah, daging babi." (QS al-Maidah: 3.)

Lafaz *dam* yang berarti darah yang diharamkan dalam ayat di atas adalah mutlak. Kemudian dalam ayat lain Allah berfirman:

إِلاَّ أَنْ يَكُوْنَ مَيْتَةَ أَوْ دَمًا مَّسْفُوْحاً

"Kecuali jika makanan itu bangkai atau darah yang mengalir." (QS al-An'am: 145.)

[200] Wahbah az-Zuhaili, *Op. cit.*, hlm. 213—216.

Berdasarkan kaidah ushul fiqh, pada ayat kedua ini lafaz *dam* dibatasi oleh lafaz مصفوحا (yang mengalir). Karena itu, sebab yang sama berupa darah dan hukum yang sama yaitu haram, maka sesuai ketentuan di atas, lafaz mutlak disesuaikan pada *muqayad*. Karena itu, yang dikehendaki dengan darah yang haram dalam surah al-Maidah ayat 3 adalah darah yang mengalir.

2. Sebab beda dan hukum sama

Yakni, apabila terdapat lafaz yang seperti ini, maka terdapat dua pendapat. Menurut Syafiiyah adalah *muthlaq* disesuaikan pada *muqayad*. Hanafiyah dan Malikiyah, *muthlaq* tetap pada kemutlakannya dan muqayad tetap pada kemuqayadannya, seperti:

فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا

"Maka (wajib atasnya) memerdekakan seorang budak sebelum kedua suami istri itu bercampur." (QS al-Mujadilah: 3.)

Sementara ayat lain:

وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَئًا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ

"Dan barang siapa membunuh seorang mukmin karena tersalah (hendaklah) ia memerdekakan hamba sahaya yang beriman." (QS an-Nisa': 92.)

Kedua ayat di atas sama-sama menyebut lafaz رقبة yang satu dengan lafaz *muthlaq* dan satu lagi dengan lafaz *muqayad*, keduanya memiliki hukum yang sama yaitu memerdekakan budak. Sedangkan sebab hukumnya berbeda, QS al-Mujadilah: 3 sebab memerdekakan budak adalah karena orang yang zihar kepada istrinya. Dalam surah QS an-Nisa': 92 yang menjadi sebab memerdekakan budak adalah membunuh secara tidak sengaja.

3. Hukum beda dan sebab sama

Misalnya:

فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْداً طَيِّباً فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ

"Maka bertayamumlah kamu sekalian dengan tanah yang suci) sapulah mukamu dan tanganmu." (QS al-Maidah: 6.)

Kemudian ayat kedua:

يَأَيُّهَا الَّذِيْنَ أٰمَنُوْا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ

Literasi Nusantara

"Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan salat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai siku." (QS al-Maidah: 6.)

Pada kedua ayat di atas terdapat sebab hukum yang sama yaitu menghilangkan hadas untuk mengerjakan salat. Namun hukum keduanya berbeda, yang pertama adalah mengusap tangan karena tayamum, sedangkan kedua membasuh tangan sampai siku karena berwudu.

Berdasarkan kaidah ushul fiqh, ulama berbeda pendapat, Syafiiyah bahwa lafaz mutlak diikutkan pada yang lafaz *muqayad*. Malikiyah dan Hanabilah, lafaz *muthlaq* tetap pada kemutlakannya dan *muqayad* tetap berlaku kemuqayadannya. Sementara Malikiyah dan Hanabilah mengusap tangan dalam bertayamum tidak sampai siku, hanya pergelangan tangan saja. Menurut Syafiiyah mengusap tangan dalam tayamum adalah sampai siku dengan landasan:

التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين إلى المرافق.

"Tayamum itu ada dua kali sapuan, sekali sapu untuk muka dan untuk kedua tangan sampai kedua siku." (HR Dar al-Quthni, Hakim, dan Baihaqi.)

4. Sebab dan hukum berbeda

Contoh:

literasi nusantara

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ

"Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah." (QS al-Maidah: 38.)

Dalam ayat lain:

يَأَيُّهَا الَّذِيْنَ أَمَنُوْا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ

"Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan salat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku." (QS al-Maidah: 6.)

Pada ayat pertama adalah potong tangan, sebabnya adalah mencuri. Ayat kedua, sebab hukumnya adalah hendak melakukan salat, hukumnya membasuh tangan sampai siku (wudu). Jika ada lafaz yang berbeda dalam sebab dan hukum, maka lafaz

muthlaq tetap pada kemutlakannya dan lafaz *muqayad* tetap pada kemuqayadannya. Dengan demikian, potong tangan bagi pencuri adalah tidak sampai siku.

Amar-Nahi

Definisi *Amar*

Amar secara bahasa berarti 'menuntut' untuk 'mengerjakan sesuatu'. Secara istilah berarti suatu lafaz yang digunakan oleh orang yang lebih tinggi kedudukannya untuk menuntut kepada orang yang lebih rendah derajatnya dalam suatu perbuatan.[201] Dari pengertian di atas dapat dipahami bahwa *amar* bisa diartikan sebagai perintah dari atas ke bawah untuk menuntut suatu perbuatan untuk dilaksanakan.

Namun, dalam konteks tertentu kalimat perintah ini terkadang menyimpang dari makna aslinya dan menunjukkan makna-makna lain, di antaranya

Pertama, doa yakni ungkapan *amar* dapat menunjukkan makna doa apabila suatu perintah berupa permohonan yang datang dari bawah kepada yang di atas, seperti, permohonan kita kepada Allah agar Allah Swt.:

رَبَّنَا فَاغْفِرْلَنَا ذُنُوْبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا

"Ya Tuhan kami, ampunilah dosa-dosa kami dan hapuskanlah kesalahan-kesalahan kami." (QS Ali Imran: 193.)

Kedua, *iltimas* yakni tuntutan untuk melakukan dari orang sederajat kedudukannya, seperti permintaan teman kepada temannya.

Ketiga, *tamanni* yakni perintah ditujukan pada sesuatu yang tidak logis atau mengharap sesuatu yang yang tidak mungkin terjadi, seperti "Wahai burung pipit, sampaikanlah salam dan rinduku kepadanya."

Bentuk-bentuk Lafaz *Amar*

Lafaz yang menunjukkan pada *amar* dengan beberapa bentuk di antaranya

1. *Fi'il Amar*, seperti:

وَآتُواْ النِّسَاء صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً

"Dan berikanlah mahar kepada wanita yang kamu nikahi sebagai pemberian dengan penuh kerelaan." (QS an-Nisa': 4.)

[201] Muhammad Abu Zahrah, *Op. cit., hlm.* 176.

2. *Fii'l Mudlari'* diawali *lam amar*, seperti:

وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ

"Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebaikan." (QS Ali Imran: 104.)

3. *Isim mashdar* sebagai pengganti dari *fi'il amar.*

Lafaz *mashdar* yang bermakna sebagai *amar*, seperti firman Allah:

وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا

"Dan Tuhanmu telah memerintahkan supaya kamu jangan menyembah selain Dia dan hendaklah kamu berbuat baik pada ibu bapakmu dengan sebaik-baiknya." (QS Al-Isra': 23.)

4. Lafaz yang mengandung makna perintah, seperti امر، فرض، كتب.

قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَّحِيماً ﴿٥٠﴾

"Sungguh kami telah mengetahui apa yang kami wajibkan kepada mereka tentang istri-istri mereka." (QS al-Ahzab: 50.)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ

"Wahai orang-orang yang beriman diwajibkan atas kamu berpuasa." (QS al-Baqarah: 183.)

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا

"Sesungguhnya Allah memerintahkanmu untuk menyampaikan amanah." (QS an-Nisa': 58.)

Kaidah-kaidah *Amar*

1. Lafaz *amar* wajib selama tidak ada dalil atau *qarinah* lain

الأصل في الأمر للوجوب إلا أن دل دليل على خلافه.

"Pada dasar perintah adalah wajib kecuali ada dalil lain yang mengatakan selainnya."

Lafaz *amar* yang menunjukkan wajib sebagai berikut.

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

literasi nusantara

Adapun amar juga menunjukkan bukan wajib karena indikator tertentu.

Pertama, makna anjuran, seperti:

فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً

"Hendaklah kamu buat perjanjian dengan mereka, jika kamu mengetahui ada kebaikan pada mereka." (QS an-Nur: 33.)

Kedua, makna boleh dikerjakan dan ditinggalkan, seperti:

فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ

"Apabila salat telah dilaksanakan, maka bertebaranlah kamu di bumi, carilah karunia Allah." (QS al-Jumu'ah: 10.)

Ketiga, makna membimbing atau memberi petunjuk, seperti:

وَأَشْهِدُوْاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ

"Dan persaksikanlah apabila kamu berjual beli." (QS al-Baqarah: 282.)

Keempat, makna mengancam atau menghardik, seperti:

اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ

"Perbuatlah apa yang kamu kehendaki." (QS Fush'illat: 40.)

Kelima, makna menunjukkan kelemahan, seperti:

فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ

"Maka buatlah satu surah saja yang semisal dengan Al-Qur'an." (QS al-Baqarah: 23.)

2. *Amar* sebagai larangan sebaliknya

الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده.

"Perintah terhadap sesuatu berarti larangan kebalikannya."

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ

"Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu para penegak keadilan karena Allah, menjadi saksi dengan adil." (QS al-Maidah: 8.)

Ayat ini mengadung perintah menegakkan keadilan berarti larangan melakukan kezaliman.

literasi nusantara

3. ***Amar* tidak segera**

الأمر لا يقتضى الفور.

"Perintah tidak menghendaki kesegeraan dikerjakannya."

Contoh:

وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ

"Dan berserulah kepada manusia untuk mengerjakan haji." (QS Al-Hajj: 27.)

Mayoritas ulama sepakat bahwa perintah mengerjakan sesuatu yang berhubungan dengan waktu, maka harus dikerjakan sesuai dengan waktu yang telah ditetapkan dan tidak boleh di luar waktu.

4. ***Amar Tanpa pengulangan***

الأصل فى الأمر لا يقتضى التكرار.

"Pada dasarnya perintah tidak menghendaki pengulangan (berkali-kali mengerjakan perintah)."

إذا عُلّق الأمر على شرط، أو صفة فإنه يقتضي التكرار.

"Apabila amar dikaitkan dengan syarat atau sifat, maka sesungguhnya ia menghendaki pengulangan."

literasi nusantara

Contoh:

وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لله

"Dan sempurnakanlah ibadah haji dan umrah karena Allah." (QS al-Baqarah: 196.)

5. ***Amar* dengan wasilah**

الْأَمْرُ بِالشَّيْءِ أَمْرٌ بِوَسَائِلِهِ.

"Perintah dengan sesuatu berarti perintah dengan jalan-jalannya."

6. ***Amar* menurut masanya**

إِذَا فُعِلَ الْمَأْمُوْرُ بِهِ عَلَى وَجْهِهِ يَخْرُجُ الْمَأْمُوْرُ عَنْ عُهْدَةِ الْأَمْرِ.

"Apabila dikerjakan yang diperintahkan itu menurut caranya, terlepas dia dari masa perintah itu."

Misalnya, seseorang yang telah melaksanakan suatu perintah dengan sempurna pada masanya, maka ia terlepas dari tuntutan masa itu. Seorang dalam keadaan musafir yang tidak menemukan

air, maka ia mengerjakan salat dengan tayamum, sebagai ganti dari wudu.

7. *Qadla'* dengan perintah baru

الْقَضَاءُ بِأَمْرٍ جَدِيْدٍ

"Qadla' dengan perintah yang baru."

Misalnya, seorang dalam keadaan haid pada bulan Ramadan, maka ia meninggalkan puasa selama dalam keadaan haid dan wajib menggantinya pada bulan yang lain.

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كُنَّا نُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّوْمِ وَلَا نُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّلَاةِ

"Dari Aisyah berkata: 'kami disuruh mengqadla' puasa dan tidak disuruh mengqadla' salta.'" (HR Bukhari.)

8. Martabat *amar*

الأَمْرُ الْمُتَعَلَّقُ عَلَى الْاِسْمِ يَقْتَضِي الْاِقْتِدَارَ عَلَى أَوَّلِهِ.

"Perintah yang berkaitan dengan nama adalah menghendaki pada permulaannya."

Misalnya, perintah tumakninah dalam salat, sebagaimana sabda Rasulullah saw.:

literasi nusantara

ثُمَّ ارْكَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ رَاكِعًا.

"Kemudian rukuklah kamu sehingga tumakninah dalam rukuk." (HR Bukhari.)

Dalam hadis ini tidak dijelaskan berapa lama masa dalam ruku', tetapi dinyatakan dengan tumakninah saja. Tumakninah ialah berhenti sebentar. Contoh lain, perintah memerdekakan seorang budak, maka tidak melihat pada harganya, tetapi cukup pada martabatnya, sebagaimana firman Allah Swt.:

مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ.

"Barang siapa yang membunuh orang mukmin karena salah maka merdekakanlah seorang budak yang mukmin." (QS an-Nisa': 92.)

9. *Amar* setelah larangan

الأمر بعدالنهي يفيد الاباحة

"Perintah setelah larangan menunjukkan boleh."

Contoh:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ

"Wahai orang-orang yang beriman! Apabila dipanggil untuk menunaikan salat pada hari Jumat maka bersegeralah kamu mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli." (QS al-Jumu'ah: 9.)

Definisi *Nahi*

Nahi secara bahasa adalah 'larangan'. Sedangkan menurut istilah sebagaimana definisi ulama:

النهي هو الاقتضاء كف عن فعل.

"Nahi adalah suatu lafaz yang digunakan untuk meninggalkan suatu perbuatan."

Lafaz-lafaz *Nahi*

Nahi dapat digunakan dalam berbagai bentuk lafaz, di antaranya

1. Menggunakan lafaz *nahi* sendiri.

   وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ

   "Dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran, dan permusuhan."

2. Menggunakan *shighat* "*la taf'al*", yaitu *fi'il mudlari'* yang diawali dengan *la nahiyah*.

   وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا

   "Dan janganlah kamu mendekati perbuatan zina, sesungguhnya itu adalah perbuatan keji dan seburuk-buruk jalan."

3. Menjelaskan bahwa suatu perbuatan tidak halal, melalui penggunaan lafaz "*laa yahillu*" (tidak halal).

   لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا

   "Tidak halal bagimu mewarisi para wanita dengan cara paksa."

4. Menjelaskan bahwa perbuatan adalah haram.

   حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ

   "Diharamkan atas kamu bangkai, darah, dan daging babi."

literasi Nusantara

5. Memerintahkan untuk meninggalkan perbuatan yang dilarang.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

"Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan tinggalkan sisa-sisa riba (yang belum dipungut) jika kamu orang-orang yang beriman."

6. Menjelaskan ancaman bagi pelaku perbuatan yang dilarang.

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ

"Sesungguhnya pembalasan terhadap orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya dan membuat kerusakan di muka bumi, adalah mereka dibunuh, atau dipotong tangan dan kaki mereka dengan menyilang, atau dibuang dari negeri (tempat kediaman)."

7. Menjelaskan perbuatan yang dilarang adalah bentuk buruk.

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ

"Sesungguhnya orang-orang yang kafir, yakni para ahli kitab dan orang-orang yang musyrik (akan) berada di neraka jahanam; mereka kekal di dalamnya. Mereka itu adalah seburuk-buruk makhluk."

Bentuk-bentuk *Nahi*

1. *Fi'il mudlari'* yang disertai dengan *la nahiyah*

لاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ

2. Lafaz-lafaz yang memberikan pengertian haram atau perintah untuk meninggalkan sesuatu perbuatan, seperti:

وَأَحَلَّ اللّه الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

Lafaz *nahi* selain menunjukkan haram sesuai dengan *qarinah*-nya juga menunjukkan arti sebagai berikut.

3. Doa

رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا

"Wahai Tuhan kami janganlah Engkau menyiksa kami, jika kami lupa." (QS al-Baqarah: 286.)

4. Memberi petunjuk

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَسْأَلُواْ عَنْ أَشْيَاء إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ

"Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menanyakan (kepada Nabimu) hal-hal yang jika diterangkan kepadamu akan menyusahkanmu." (QS al-Maidah: 101.)

5. Menghina

لاَ تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ

"Janganlah sekali-kali kamu menunjukkan pandanganmu kepada kenikmatan hidup." (QS Al-Hijr: 88.)

6. Menunjukkan putus asa

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ

"Janganlah kamu mengemukakan uzur pada hari ini." (QS at-Tahrim: 7.)

Kaidah-kaidah *Nahi*

1. *Nahi* menunjukkan haram

النهي يقتضي التحريم والفور والدوام إلا لقرينة

"Nahi menunjukkan haram, segera dan selamanya kecuali ada indikator."

literasi nusantara

Contoh:

وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنى

"Dan janganlah kamu mendekati zina." (QS al-Isra': 32.)

2. *Nahi* menujukkan kerusakan

النهي يقتضى الفساد

"Pada dasarnya larangan itu menghendaki fasad (rusak)."

لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْض

"Janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi." (QS al-Baqarah: 11.)

3. *Nahi* menunjukkan pengulangan

الأصل في النهي المطلق يقتضي التكرار في جمع الأزمنة.

"Pada dasarnya larangan yang mutlak menghendaki pengulangan larangan dalam setiap waktu."

وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنى

"Dan janganlah kamu mendekati zina." (QS al-Isra': 32.)

Apabila ada larangan yang dikaitkan waktu atau sebab-sebab lainnya, maka larangan itu menunjukkan selamanya. Namun, apabila larangan itu dikaitkan dengan waktu, maka larangan itu berlaku jika ada sebab, seperti:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى

"Janganlah kamu salat sedang kamu dalam keadaan mabuk." (QS An-Nisa': 43.)

4. *Nahi* berarti perintah kebalikannya

النهي عن شيء الأمر بضده.

"Larangan dari sesuatu adalah perintah dengan kebalikannya."[202]

Sama halnya dengan perintah, larangan juga mengandung hukum perintah untuk melakukan kebalikannya. Yakni, larangan syirik menunjukkan wajib beriman.

Haqiqah-Majaz

Definisi *Haqiqah*

Haqiqah dan *majaz* adalah dua kata yang selalu berdampingan (*relative term*) dan setiap kata akan masuk ke dalam salah satu di antaranya. Hakikat menurut al-Ghazali:

ما استعمل في موضوعه.

"Lafaz yang digunakan dalam sesuatu yang tentukan topiknya."[203]

Menurut Wahbah az-Zuhaili:

هي كل لفظ أريد به ما وضع له في الأصل لشيء معلوم.

[202] Muhammad Khithab, 2011, *Qurratu al-'Ain Syarh al-Waraqat,* Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyah, hlm. 51.

[203] Abu Hamid al-Ghazali, *Op. cit.*, hlm. 341.

"Setiap lafaz yang digunakan untuk menunjukkan arti yang semestinya bagi sesuatu yang sudah maklum (lumrah) untuk dipahami."[204]

Definisi di atas mengandung pengertian bahwasanya hakikat adalah suatu lafaz yang digunakan untuk menurut asalnya untuk maksud tertentu. Misalnya, kata "kursi"; menurut asalnya digunakan untuk tempat tertentu yang memiliki sandaran dan kaki. Sekalipun kata "kursi" sering pula digunakan untuk pengertian kekuasaan yang disebut dengan *majaz*.

Macam-macam *Haqiqah*

Dari aspek ketetapannya, *haqiqah* terbagi menjadi empat macam: [205]

1. *Haqiqah Lughawiyah*, adalah lafaz yang digunakan pada asal peletakannya secara bahasa.

   اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة.

   "Lafaz yang digunakan pada asal peletakannya secara bahasa."

   Misalnya, salat secara bahasa adalah doa. Hal ini sesuai dengan makna menurut perkataan ahli bahasa.
2. *Haqiqah Syar'iyah,* adalah lafaz yang ditetapkan oleh Syari' sendiri, yaitu

   هو اللفظ المستعمل في المعنى الموضوع له شرعا.

   "Lafaz yang digunakan untuk makna yang di tentukan untuk itu oleh syariat."

   Misalnya, lafaz salat menurut *haqiqah syar'iyah* adalah perbuatan tertentu yang terdiri dari perbuatan dan ucapan yang di mulai dengan takbir dan diakhiri dengan salam. Padahal makna salat menurut ahli bahasa adalah doa.
3. *Haqiqah 'Urfiyah Khasshah*, adalah lafaz yang ditetapkan oleh kebiasaan suatu lingkungan tertentu, yaitu

   هو اللفظ المستعمل في معنى عرفي خاص يصطلح عليه جماعة او طائفة منه

   "Lafaz yang digunakan untuk arti menurut kebiasaan tertentu yang biasa digunakan oleh suatu kelompok atau sebagian di antaranya."
4. *Haqiqah 'Urfiyah 'Ammah,* adalah lafaz yang ditetapkan oleh kebiasaan yang berlaku secara umum.

[204] Wahbah az-Zuhaili, *Op. cit.*, hlm. 292.
[205] *Ibid.,* hlm. 292—293.

هو اللفظ المستعمل في معنى عرفي عام.

"Lafaz yang digunakan dalam makna menurut yang berlaku dalam kebiasaan umum."

Apabila pemindahan makna tersebut disebabkan adanya *urf,* maka dinamai dengan *haqiqah 'urfiyah.* Misalnya kata (دابة) pada asalnya digunakan untuk menunjukkan arti setiap makhluk yang berjalan di bumi, mencakup manusia dan hewan. Akan tetapi kebiasaan ahli bahasa *('urf)* digunakan untuk hewan yang berkaki empat. Implikasinya makna yang pertama dijauhi.

Definisi *Majaz*

Banyak ulama ushul fiqh merumuskan pengertian *majaz* secara beragam, tetapi memiliki pengertian yang saling melengkapi. Menurut al-Ghazali:

ما استعملته العرب في غير موضوعه.

"Lafaz yang digunakan oleh orang Arab bukan untuk apa yang ditentukan dalam topiknya."[206]

Menurut Ibnu Subki:

هو اللفظ المستعمل بوضع ثان لعلاقة.

"Lafaz yang digunakan untuk pembentukan kedua karena adanya keterkaitan."

Definisi di atas dapat dipahami bahwa lafaz *majaz* tersebut, sebagai berikut, yaitu pertama, lafaz itu tidak menunjukkan kepada arti yang sebenarnya sebagaimana yang dikehendaki oleh suatu bahasa. Kedua, lafaz dengan bukan menurut arti sebenarnya itu dipinjam untuk digunakan dalam memberi arti kepada apa yang dimaksud. Ketiga, Antara sasaran dari arti lafaz yang digunakan dengan sasaran yang dipinjam dari arti lafaz ada kaitannya. Misalnya, lafaz *asad* yang artinya *singa*, diartikan sebagai orang yang berani.

Macam-macam *Majaz*

Adapun macam-macam *majaz* ada empat macam sebagai berikut.

1. *Majaz lughawi,* adalah menggunakan lafaz bukan untuk arti yang sesungguhnya, karena adanya *qarinah lughawi*, atau tuntutan kebahasaan. Seperti menggunakan kata *asad* (yang artinya macan)

[206] Abu Hamid al-Ghazali, *Op. cit.*, hlm. 341.

digunakan untuk arti "laki-laki yang pemberani".

2. *Majaz Syar'i*, yaitu menggunakan lafaz bukan untuk arti yang sesungguhnya, karena ada *qarinah syar'iyah*. Seperti menggunakan lafaz salat (yang arti aslinya adalah doa) digunakan untuk arti "suatu ibadah yang tertentu."
3. *Majaz 'Urfi Khash*, yaitu menggunakan lafaz bukan untuk arti yang sesungguhnya karena adanya tuntutan kebiasaan yang tertentu. Seperti menggunakan lafaz الحال yang artinya "berubah" digunakan untuk menentukan keadaan seseorang yang baik atau yang buruk.
4. *Majaz 'Urfi 'Amm,* yaitu menggunakan lafaz bukan untuk arti yang sesungguhnya karena adanya kecocokan dan tuntutan kebiasaan yang umum (menyeluruh). Seperti menggunakan lafaz الدابة yang artinya hewan, digunakan untuk arti "orang yang bodoh."[207]

Dari aspek susunan kalimat, *majaz* memiliki berbagai macam sebagai berikut.

1. *Majaz al-Mufrad*

   Majaz al-mufrad adalah *majaz* yang menggunakan lafaz bukan pada permulaan asal peletakannya. Macam ini disebut juga *majaz al-lughawi*, dan terbagi ke dalam beberapa macam.

   Pertama, al-hadzfu atau *an-naqshu*, yaitu *majaz* yang menitikberatkan pada adanya lafaz yang tersembunyi. Misalnya:

   وَاسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا ۖ وَإِنَّا لَصَـٰدِقُونَ

   "Dan tanyalah (penduduk) negeri yang kami berada di situ, dan kafilah yang kami datang bersamanya, dan sesungguhnya kami adalah orang-orang yang benar." (QS Yusuf: 82.)

   Di dalam ayat ini tersimpan lafaz yang tersembunyi sebelum lafaz القرية (negeri), yaitu lafaz أهل (penduduk).

   Kedua, az-ziyadah, yaitu majaz yang menitikberatkan pada adanya lafaz atau huruf tambahan, misalnya:

   لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ

   "Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan-Nya, dan Dia Maha Mendengar lagi Maha Melihat." (QS as-Syura: 11.)

   Sebagian ulama mengatakan bahwa huruf ك di depan lafaz مثله secara makna *mufrad*-nya merupakan tambahan.

[207] Wahbah az-Zuhaili, *Op. cit.*, hlm. 293—294.

2. *Majaz at-Tarkib*

Majaz at-tarkib adalah *majaz* yang menyandarkan suatu perbuatan atau kesangsian kepada sesuatu yang tidak memiliki orisinalitas, dikarenakan adanya hubungan keterkaitan antara keduanya. *Majaz* ini di sebut juga *majaz al-aql* dan *majaz al-isnad*, seperti:

وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَاناً

"Dan apabila dibacakan ayat-ayat-Nya bertambahlah iman mereka (karenanya)." (QS al-Anfal: 2.)

Dalam ayat ini terdapat suatu perbuatan Allah, yaitu الزيادة (penambahan), yang di sandarkan kepada الآيات (ayat-ayat), hal ini karena dengan dibacakannya ayat-ayat tersebut menjadi sebab bertambahnya keimanan.

Selanjutnya *majaz* ini terbagi ke dalam empat macam, yaitu

Pertama, penyandaran yang kedua sisinya adalah *haqiqat* (makna asli), seperti:

وَأَخْرَجَتِ الأَرْضُ أَثْقَالَهَا

"Dan bumi telah mengeluarkan beban-beban berat yang dikandungnya." (QS az-Zalzalah: 2.)

Penggunaan lafaz أخرج (telah mengeluarkan) dan الأرض (bumi) di dalam ayat ini adalah secara *haqiqah*.

Kedua, Penyandaran yang kedua sisinya adalah *majaz*, misalnya:

فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ

*"Maka tidaklah beruntung perniagaan mereka." (*QS al-Baqarah: 16.)

Penggunaan *lafaz* ربح (beruntung) dan تجارة (perniagaan) di dalam ayat ini adalah secara *majaz*.

Ketiga, Penyandaran yang sisi pertamanya *haqiqah* dan sisi lainnya *majaz*, misalnya:

أَمْ أَنْزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَاناً

"Atau pernahkah Kami menurunkan kepada mereka keterangan." (QS ar-Rum: 35.)

Penggunaan lafaz أنزل (telah menurunkan) di dalam ayat ini adalah secara *haqiqah*, sedangkan penggunaan lafaz سلطان

(kekuasaan) adalah secara *majaz* sehingga ia dimaknai برهان (dalil/keterangan).

Ketiga, Penyandaran yang sisi pertamanya adalah *majaz* dan sisi lainnya adalah *haqiqah*. Misalnya, firman Allah Swt. dalam surat,

كَلَّا إِنَّهَا لَظَى ﴿١٥﴾ نَزَّاعَةً لِلشَّوَى ﴿١٦﴾ تَدْعُو مَنْ أَدْبَرَ وَتَوَلَّى ﴿١٧﴾

"Sekali-kali tidak dapat, sesungguhnya neraka itu adalah api yang bergolak, yang mengelupas kulit kepala, yang memanggil orang yang membelakang dan yang berpaling (dari agama)." (QS al-Ma'arij: 15—17.)

Penggunaan lafaz تدعو (memanggil) dalam ayat ini *adalah majaz* karena disandarkan kepada lafaz النار (api neraka).

literasi nusantara

literasi
nusantara

TEORI USHUL
MAQASHIDY

Definisi

Secara etimologi *maqashid syariah* adalah berasal dari dua gabungan kata kata yakni مقا صد dan الشريعة. *Maqashid* merupakan bentuk jamak (*plural*) مقصد (*maqshad*), قصد (*qashd*) مقصد [208] (*maqshud*) atau قصود (*qushud*) berasal dari fiil yang berasal dari *fi'il* قصد يقصد (*qashada-yaqshudu*)[209] dengan berbagai macam makna seperti, *al-i'timad wal-i'tisham, istiqamu at-thariq,*[210] tuntunan, keadilan, keseimbangan, dan berorientasi pada tujuan.[211]

Kata الشريعة berakar dari kata kerja *syara'a* (شـرع) yang secara bahasa berarti peraturan perundang-undangan. Secara terminologis, para fuqaha mengartikan *as-syari'ah* dengan semua ketentuan hukum yang telah ditetapkan Allah (Syari') baik yang berhubungan dengan persoalan-persoalan ibadah, muaamalah maupun *'uqubat* (pidana).[212] Luis Ma'luf menyebutkan yang dimaksud dengan syariat ialah semua ketentuan hukum yang telah ditetapkan Allah bagi hamba-Nya manusia.[213] Dengan demikian dapat dipahami bahwa yang dimaksud

[208] Muhammad Ali al-Fayumi, 1987, *al-Mishbah al-Munir fi Gharib Syarh al-Kabir lir-Rafi'i,* Beirut: Maktabah Lubnan, hlm. 192.

[209] Abdurrazzaq al-Yasini, t.t., *Taj al-Arus min Jawahir al-Qamus*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, hlm. 66.

[210] Jamaluddin Muhammad bin Mukrim bin Manzur, t.t., *Lisan al-'Arab*, Beirut: Dar as-Shadr, hlm. 75.

[211] Muhammad bin Ya'qub al-Fairuz Abadi, 1987, *Al-Qamus al-Muhith,* Beirut: Muassasah ar-Risalah, hlm. 396.

[212] Quthb Musthafa Sanu, 2000, *Mu'jam Musthalahat Ushul al-Fiqh*, Damaskus: Dar al-Fikr, hlm. 248.

[213] Luis Ma'luf, 1956, *Al-Munjid fil-Lughah wal-A'lam,* Beirut: Mathba'ah al-Katsulikiyah, hlm. 382.

dengan *maqashid syariah* ialah tujuan ditetapkannya hukum syariat.

Dalam konteks ini, *maqashid syariah* merupakan gabungan dari dua kata yaitu *maqashid* yang bermakna menuju satu arah atau tujuan.[214] Sedangkan kata *syariah* dalam fiqh berarti hukum-hukum yang disyariatkan Allah kepada hamba-Nya, baik yang ditetapkan melalui Al-Qur'an atau hadis.[215]

Sementara *maqashid syariah* secara terminologi adalah maknamakna dan hikmah-hikmah yang diperhatikan dan dipelihara oleh Syari' dalam setiap bentuk penentuan hukumnya. Kemudian, secara terminologis, makna *maqashid syariah* berkembang dari makna yang paling sederhana sampai makna yang paling lengkap, dikalangan ulama klasik belum ditemukan defenisi secara spesifik dan komprehensif tentang pengertian *maqashid syariah.*[216] Untuk lebih jelas, berikut beberpa pengertian *maqashid syariah* dalam persfektif ulama: Menurut Wahbah az-Zuhaili, *maqashid syariah* berarti nilai-nilai dan sasaran syariat yang tersirat dalam segenap atau bagian terbesar dari hukum-hukumnya. Nilai-nilai dan sasaran-sasaran itu dipandang sebagai tujuan dan rahasia syariat, yang ditetapkan oleh Syari' dalam setiap ketentuan hukum. Menurut as-Syatibi tujuan akhir hukum tersebut adalah satu, yaitu maslahat atau kebaikan dan kesejahteraan umat manusia.[217]

Muhammad al-Amidi mendefinisikan dengan ringkas dan padat, yaitu "Tujuan syariat adalah mendatangkan maslahat dan menolak secara mutlak berupa mafsadat dan kombinasi keduanya. Izzuddin bin Abdissalam mendefinisikan: "Barang siapa yang beranggapan bahwa tujuan syariat adalah mendatangkan maslahat dan menolak mafsadat, berarti ia berkeyakinan bahwa kemaslahatan dalam suatu perkara tidak boleh disia-siakan sebagaimana mafsadat juga tidak boleh didekati."[218] Dalam pandangan at-Thufi, maslahat secara umum diartikan sebagai "menarik manfaat atau menolak mudarat" جلب نفع أو دفع ضرر. Sedangkan, menurut kebiasaan, ia dipahami sebagai السبب المؤدي إلي الصلاح والنفع (sebab yang mengantarkan kepada kebaikan dan kemanfaatan).[219] Maslahat di

[214] Ahmad Warson Munawwir, 1990, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia,* Surabaya: Pustaka Progressif, hlm. 1100.

[215] Ahmad Imam Mawardi, 2010, *Fiqh Minoritas,* Yogyakarta: LKiS, hlm. 179.

[216] Ahmad ar-Raysuni, *Op. cit.*, hlm. xxii.

[217] Muhammad Khalid Mas'ud, 1995, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial,* Terj. Yudian W. Asmin, Surabaya: Al-Ikhlas, hlm. 225.

[218] Izzuddin bin Abdissalam, *Qawaid al-Ahkam fi Mashalih al-Anam,* jilid II, Kairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyah, hlm. 160.

[219] Abdul Wahab Khallaf, 1972, *Masadir at-Tasyri' fi Ma la Nassha Fih*, Kuwait: Dar al-Qalam, hlm. 111.

sini dipahami sebagai sarana penyebab bagi munculnya kemanfaatan. Sedangkan dalam pengertian istilah sebagai berikut.

السبب المؤدي إلي مقاصد الشرع عبادة أو عادة

"Sebab yang mengantarkan kepada tujuan-tujuan syariat baik ibadah maupun kebiasaan."[220]

Sementara as-Syatibi tidak mendefinisikan makna *maqashid* secara terperinci namun kita dapat mengungkap tentang *syariat* dan fungsinya bagi manusia:

هذه الشريعة وضعت لتحقيق مقاصد الشارع في قيام مصالحهم في الدين والدنيا معا.

"Sesungguhnya syariat itu ditetapkan bertujuan untuk tegaknya (mewujudkan) kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat."

الأحكام مشروعة لمصالح العباد.

"Hukum-hukum diundangkan untuk kemaslahatan hamba."[221]

Menurut Allal al-Fassi:

الغاية منها والأ سرار التى وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها.

"Tujuan yang dikehendaki syariat dan rahasia (hikmah) yang ditetapkan oleh Syari' pada setiap hukum."[222]

Said Ramadhan al-Buthi mendefiniskan dengan maslahat dalam istilah ulama syariat adalah manfaat yang dituju Syari' untuk hamba-Nya, yaitu mencakup lima hal, memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta kekayaan.[223]

Fungsi *Maqashid Syariah*

Hukum Islam adalah representasi pemikiran Islam; manifestasi yang paling khas dari pandangan hidup Islam, intisari dari Islam itu sendiri. Istilah fiqh, yang berarati pengetahuan (*knowledge*), menunjukkan bahwa sejak awal Islam menganggap pengetahuan tentang hukum suci sebagai pengetahuan.[224] Pengetahun yang sangat subtansi hukum

[220] *Ibid*., hlm. 112.

[221] Abu Ishaq as-Syatibi, *Op. cit.*, hlm. 21.

[222] Muhammad Allal al-Fassi, t.t., *Maqashid asy-Syari'ah wa Makarimuha*, Dar al-Baidla' Maktabah al-Wahdah al-Arabiyah, hlm. 3.

[223] Said Ramadhan al-Buthi, 2001, *Dlawabit al-Mashlahah fis-Syariah al-Islamiyah*, Beirut: Muassasah ar-Risalah, hlm. 7.

[224] Joseph Schacht, 1965, *Introduction to Islamic law,* (London: Oxford University Press, hlm. 1.

Islam adalah mengetahui *maqashid syariah* sebagai kerangka berpikir yang rasional karena ia sebagai intisari hukum Islam yang digali dari sumbernya (Al-Qur'an dan hadis). Namun, *maqashid* memiliki tiga dimensi. *Pertama*, kemaslahatan yang legalitasnya diakui oleh syariat. *Kedua*, maslahat yang legalitasnya jelas ditolak oleh syariat. k*etiga*, maslahat yang legalitasnya didiamkan oleh syariat.[225]

Secara implementatif, terdapat tiga cara dalam mengungkap kemaslahatan yang terdapat dalam *maqashid syariah*.[226] *Pertama,* melakukan penelaahan pada lafaz *amar* dan *nahi* yang terdapat dalam Al-Qur'an maupun hadis secara jelas sebelum dikaitkan dengan permasalahan-permasalahan yang lain. Cara pertama ini memerlukan kepatuhan pada ketentuan yang ada dalam nas. *Kedua*, dengan cara penelaahan 'illat *amar* dan *nahi*. *Ketiga*, dengan cara analisis terhadap sikap diam Syari' dari pensyariatan sesuatu. Dengan demikian, upaya penetapan maslahat harus mengacu kepada ketentuan nas sehingga tidak terjadi penetapan hukum maslahat yang kontradiktif dengan nas.

Dengan *maqashid syariah,* ayat-ayat dan hadis-hadis hukum yang secara kuantitatif sangat terbatas jumlahnya dapat dikembangkan untuk menjawab permasalahan-permasalahan yang secara kajian kebahasaan tidak tertampung oleh Al-Qur'an dan hadis. Pengembangan ini dengan menggunakan metode *istinbath* seperti qiyas, istihsan, *mashlahah mursalah*, dan *'urf* yang juga disebut sebagai dalil.[227]

Menurut as-Syatibi bahwa syariat bertujuan menjaga dan memelihara kebutuhan manusia, baik kebutuhan primer, sekunder dan tersier. Sebagai tujuan penting, maka selayaknya *maqashid syariah* menjadi acuan penting dalam pembentukan hukum.[228] Dalam hal ini jelas, *maqashid syariah* menjadi penting dalam menentukan hukum karena seluruh kaidah-kaidah *maqashid* berkenaan dengan tema maslahat dan mafsadat, kaidah-kaidah yang berkaitan dengan dasar penghilangan kesulitan dan kaidah-kaidah yang berhubungan dengan akibat-akibat perbuatan mukalaf.[229] Selain itu, setiap hukum pasti tidak akan terpisah dari tujuannya serta setiap hukum memiliki nilai-nilai universal dengan dalil-dalil yang digunakan untuk kasus

[225] Jalaluddin Abdurrahman, 1983, *Al-Mashalih al-Mursalah wa Makanatiha fit-Tasyri'*, Kairo: Dar al-Kitab al-Jami'i, hlm. 14.

[226] Asafri Jaya Bakri, 1996, *Konsep Maqashid as-Syar'i Menurut As-Syatibi*, Jakarta: Rajagrafindo Persada, hlm. 92—103.

[227] Tim Penyusun, 1996, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: PT Pustaka Van Hoeve, hlm. 292.

[228] Abu Ishaq as-Syatibi, *Op. cit.*, hlm. 25.

[229] Ahmad Imam Mawardi, *Op. cit.*, hlm. 213.

tertentu.[230] Ini membuktikan bahwa *maqashid* memang harus betul-betul diperhatikan demi mencapai hasil akhir yang baik.

Pengetahuan tentang *maqashid syariah,* sebagaimana dikatakan Abdul Wahab Khallaf, adalah sangat penting untuk dijadikan alat bantu untuk memahami redaksi Al-Qur'an dan hadis, menyelesaikan dalil-dalil yang bertentangan dan yang sangat penting lagi adalah untuk menetapkan hukum terhadap kasus yang tidak dijelaskan Al-Qur'an dan hadis dengan pendekatan kebahasaan.[231] Sekalipun *maqashid syariah* telah dirumuskan ulama bukanlah berarti tidak bisa dikembangkan lagi karena rumusan mereka sebagai khazanah yang tidak bersifat final. Menurut Syahrur bahwa pemikiran khazanah (*turats*) telah berpijak pada prinsip menjaga warisan lama dan menjaga identitas, sehingga mengabaikan ilmu-ilmu humaniora, tidak peduli ilmu filsafat, dan ilmu-ilmu terapan, bahkan menjunjung tinggi slogan, "Barang siapa menggunakan nalar logika, maka ia telah zindiq."[232] Hal ini dapat digambarkan dalam metode *istinbat* seperti qiyas*, istihsan*, dan *mashlahah mursalah* adalah metode-metode pengembangan hukum Islam yang didasarkan atas *maqashid syariah*. Misalnya, qiyas baru bisa dilaksanakan apabila dapat ditemukan *maqashid syariah* yang merupakan alasan logis dari suatu hukum.

Para ahli ushul fiqh sepakat bahwa lapangan ijtihad hanya berlaku dalam kasus yang tidak terlepas dalam nas atau yang terdapat dalam teks Al-Qur'an dan hadis yang masuk kategori *dzanni ad-dilalah*.[233] Akibatnya, hasil ijtihad bersifat *dzanni*, artinya bukan satu-satunya kebenaran (*tidak qath'i*) tetapi mengandung kemungkinan lain. Sedangkan nas yang masuk kategori dalil *sharih* yang *qath'i al-wurud* (pasti kedatangannya dari Syari') dan *qath'i ad-dilalah* (pasti penunjukannya kepada makna tertentu), maka tidak ada jalan untuk diijtihadkan. Meskipun dalam pandangan an-Naim, hal itu sulit dibayangkan.[234]

Muhammad Thahir bin Asyur, seorang sarjana hukum Islam dari Tunisia, sebagai salah satu sebab terjadinya kevakuman berpikir dalam bidang *fiqh.*[235] Thahir bin Asyur, seperti dikutip Thaha Jabir al-'Ulwani,

---

[230] *Ibid.,* hlm. 220.

[231] Satria Effendi, *Op. cit.*, hlm. 237.

[232] Muhammad Syahrur, 2000, *Nahw Ushul Jadidah lil-Fiqh al-Islami,* Damaskus: Al-Ahill at-Thiba'ah wan-Nasyr wat-Tauzi', hlm. 47.

[233] Fathurahhman Djamil, 1995, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih*, Jakarta: Logos, hlm. 16

[234] Mukhtar Yahya dan Fatchur Rahman, 1986, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam*, Bandung: al-Maarif, hlm. 373.

[235] Thaha Jabir al-'Ulwani, 1981, "Muqaddimah al-Ma'had", dalam Ahmad ar-Raysuni, *Nadhariyat al-Maqashid 'inda al-Imam as-Syatibi,* Riyadl: al-Dar al-'Alamiyah lil-Kitab al-Islami wal-Ma'had al-'Alami al-Fikr al-Islami, hlm. 13.

mengatakan:

كان إهمال المقاصد سببا فى جمود كبير للفقهاء ومعولا لنقض أحكام نافعة. وأشأم ما نشأ عنه مسألة الحيل التي ولع بها الفقهاء بين مكثر ومقل.

"Mengabaikan maqashid merupakan (salah satu) sebab (terjadinya) kemandekan besar yang dialami para fuqaha (dalam upaya mengembangkan hukum Islam) dan hilangnya (baca: daya kritis) penyingkapan hukum-hukum yang bermanfaat, serta membuat orang bosan dengan masalah-masalah hilah yang menjadi kecenderungan para fuqaha, baik dalam skala banyak maupun sedikit."[236]

Dalam melihat metode ijtihad apa yang harus dikembangkan dan kemungkinan peranan *maqashid syariah* yang lebih besar dalam metode tersebut, penelaahan harus bertitik tolak dari objek itu sendiri. Oleh karenanya bertitik tolak dari itu, maka ada dua corak penalaran yang di dalamnya terdapat metode-metode ijtihad yang perlu dikembangkan dalam upaya penerapan-penerapan *maqashid syariah*. Kedua corak itu ialah penalaran *ta'lili* dan *istishlahi*. Secara fungsional, *maqashid syariah* memiliki tingkat urgen yang amat besar bagi para ulama ahli ushul fiqh klasik, di mana sebagai pilar yang prinsip dalam merumuskan hukum Islam, sebagaimana pendapat Haramain al-Juwaini (w. 1185):

ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة.

"Barang siapa yang tidak memahami tujuan perintah dan larangan syariat, maka ia tidak akan mengetahui hakikat penetapan hukum syariat."[237]

Secara logis ada sebuah pertanyaan, apakah hukum-hukum Allah *mu'allal bil-mashalih* (memiliki kausalitas hukum dengan kemaslahatan) ataukah tidak. Para pakar hukum Islam bebeda pendapat di mana ada tiga kelompok: (1) Asy'ariyah dan Maturidiyah berpendapat bahwa hukum-hukum Allah tidak memiliki hubungan kausalitas dengan kemaslahatan. Konsekuensinya Allah berhak membuat aturan-aturan hukum tanpa kemaslahatan atau tanpa makna. Allah berhak berbuat sekehendak-Nya tanpa ada pertanggungjawaban bagi-Nya; (2) Hanafiyah dan sebagian Syafiiyah berpendapat bahwa memang sejak awal hukum Islam mengandung upaya mewujudkan kemaslahatan,

[236] Nu'man Jughaim, 2002, *Thuruq al-Kasyfi 'an Maqashid as-Syariah*, Cet. I, Yordania: Dar an-Nafais, hlm. 8.

[237] Abdul Malik bin Abdullah al-Juwaini, *Al-Burhan fi Ushul al-Fiqh*, Mesir: Al-Wafa, hlm. 295.

tetapi tidak serta merta kemslahatan itu mengikat Allah untuk membuat aturan-aturan hukum; dan (3) Mu'tazilah, Maturidiyah, sebagian Hanabilah dan Malikiyah berpendapat bahwa hukum-hukum Allah harus terikat dengan kemaslahatan. Artinya jika ada kemaslahatan maka di sana pasti ada hukum Allah. Karena memang Allah menghendaki demikian dan Allah memiliki belas kasihan kepada hamba-Nya. Allah tidak menghendaki adanya kerusakan dan mempersempit ruang gerak manusia.[238]

Selanjutnya, pesan-pesan Tuhan yang diformulasikan dalam syariat selalu mengandung dua dimensi: eksoteris (makna lahir) dan esoteris (makna terdalam). Dengan demikian, kaidah-kaidah hukum Islam (*al-qawa'id al-ushuliyah*) dalam ushul fiqh dapat diupayakan pengembangannya melalui nalar maslahat dengan metodologi dan doktrinnya adalah *maqashid*. Berkaitan dengan ini, menarik dipertimbangkan pernyataan Umar Ubaid Husnah, yang mengatakan:

فالاتجاه المقاصدي فى الاجتهاد وإستنباط الأحكام إنما استدعته مقتضيات تحقيق خلود الشريعة والإمتداد بأحكامها وبسطها على جميع جوانب الحياة والتدليل على رعايتها لمصالح العباد وتخليص الفقه وعلى الأخص فى عصور التقليد والجمود والركود العقلي من النظرة الجزئية والصورة الآلية المجردة البعيدة عن فقه الواقع.

"Arah maqashid dalam pelaksanaan ijtihad dan istinbath hukum-hukum didorong oleh tuntutan untuk mengabadikan hukum. Memperluasnya dalam semua lini kehidupan, memeliharanya demi kemaslahatan hamba (umat), memurnikan fiqh, khususnya pada masa-masa taklid, kejumudan, dan kekakuan penalaran dari pandangan yang parsial, dan konsepsi-konsepsi yang terlepas dari (pemahaman) realitas."[239]

Hierarki *Maqashid Syariah*

Mayoritas ulama membagi *maqashid syariah* menjadi lima bagian, yaitu *hifdh ad-din* (memelihara kemaslahatan agama), *hifdh an-nafs* (memelihara kemaslahatan jiwa), *hifdh al-'aql* (memelihara kemaslahatan akal), *hifdh an-nasl* (memelihara kemaslahatan keturunan) *dan hifdh al-mal* (memelihara kemaslahatan harta).[240] Dalam kerangka

[238] Muhammad Abu Zahrah, *Op. cit.*, hlm. 369—370.

[239] Umar Ubaid Husnah, 1998, "Taqdim", dalam Nuruddin bin Mukhtar al-Khadimi, *Al-Ijtihad al-Maqashidi Hujjiyatuhu, Dlawabithuhu, Majalatuhu*, Jilid I, Qatar: Wizarah al-Auqaf was-Shuuna al-Islamiyah, hlm. 17.

[240] Muhammad Hasan Hito, 2006, *Al-Wajiz fi Tasyri' Al-Islam*, Beirut: Dar al-Fikr, hlm. 442.

untuk untuk mewujudkan dan memelihara kelima unsur pokok itu, as-Syatibi membagi kepada tiga tingkat, yaitu *dlaruriyat*, *hajiyat*, dan *tahsiniyat*.

Menurut Muhammad Abu Zahrah bahwa sasaran penting suatu hukum Islam ditegakkan hanya tertuju pada tiga hal. Pertama, membina jiwa manusia agar setiap manusia dapat berbuat baik kepada orang lain dan tidak membahayakan pada orang lain. Kedua, keadilan bagi semua orang dan memandang setiap orang sama dihadapan hukum. Ketiga, menciptakan kemaslahatan yang merata di dunia.[241]

Para ulama ushul fiqh membagai tingkatan maslahat dalam 3 (tiga tingkatan), yaitu pertama, *mashlahah dlaruriyah*, yaitu kemaslahatan yang dengan adanya kehidupan manusia akan tegak berdiri, baik kehidupan di dunia maupun kehidupan di akhirat. Jika kemaslahatan itu tidak terwujud atau hilang, maka rusaklah kehidupan dunia, hilang kesenangan, dan di akhirat kelak mengakibatkan siksa yang berat.[242] *Mashlahah dlaruriyah* ini meliputi lima pokok, yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Misalnya, untuk menjaga agama, maka orang muslim harus menegakkan salat (*maktubah* lima waktu minimal). Jika seseorang tidak menegakkan salat (meninggalkannya), berarti agamanya telah roboh atau hilang.

Kedua, *mashlahah hajiyah*, yaitu kemaslahatan yang dibutuhkan manusia untuk menghilangkan kesempitan dan *masyaqqah* (kesusahan). Apabila kemaslahatan ini tidak terwujud, maka kehidupan manusia di dunia menjadi sempit dan menyusahkan manusia.[243] Hal ini sejalan dengan asas hukum Islam, yaitu meniadakan kesempitan dan kesusahan (*nafyu al-kharaj*), seperti adanya hukum rukhsah atau dispensasi bagi mukalaf dalam hal puasa. Orang yang sedang bepergian atau sakit boleh untuk tidak berpuasa Ramadan, dan menggantinya di luar bulan Ramadan. Demikian juga dibenarkan jual beli salam (barangnya diserahkan kemudian dengan pembayaran pada saat transaksi), kebolehan perceraian untuk menghindari kemudaratan bagi suami dan istri.

Ketiga, *mashlahah tahsiniyah* atau *takmilah*, yaitu kemaslahatan yang dengan diwujudkannya menjaga kemuliaan akhlak, atau menjadikan kehidupan manusia menjadi indah dan nyaman.[244] Tetapi jika tidak dapat mewujudkannya, maka tidak sampai mengakibatkan

---

[241] Muhammad Abu Zahrah, *Op. cit.*, hlm. 259.

[242] Wahbah az-Zuhaili, 1982, *Nadhariyat ad-Dlarurat as-Syar'iyah,* Damaskus: Muassasah ar-Risalah, hlm. 52.

[243] *Ibid*., hlm. 53.

[244] Wahbah az-Zuhaili, *Op. cit.*, hlm. 772.

masyaqqah, apalagi kerusakan. Jadi sifatnya sebagai penyempurna dalam kehidupan manusia di dunia. Seperti berpakaian yang indah ketika masuk masjid (menjalankan salat), makan makanan yang lezat-lezat dan bergizi untuk menjaga jiwa dan kesehatan tubuh.

Dilihat dari aspek tujuan, *maqashid* dapat dirinci pada lima tujuan yang disebut *al-kulliyat al-khamsah*, yaitu[245] pertama, memelihara agama (*hifdh ad-din*). Agama adalah sesuatu yang harus dimiliki oleh manusia supaya martabatnya dapat terangkat lebih tinggi dari martabat lainnya, untuk memenuhi hajat jiwanya, pengakuan iman, pengucapan dua kalimat syahadat, pelaksanaan ibadah salat, puasa haji, dan mempertahankan kesucian agama, merupakan bagian dari aplikasi memelihara agama. Kedua, memelihara jiwa (*hifdh an-nafs*). Untuk tujuan memilihara jiwa, Islam melarang pembunuhan, penganiayaan dan pelaku pembunuhan atau penganiayaan tersebut diancam hukum *qishash*. Ketiga, memelihara akal (*hifdh al-'aql*). Yang membedakan manusia dengan makhluk lainnya, adalah pertama: manusia telah dijadikan dalam bentuk yang paling baik, dibanding makhluk lain, dan kedua: manusia dianugerahi akal. Oleh karena itu akal harus dipelihara, dan yang merusak akan perlu dilarang. Aplikasi pemeliharaan akal ini antara lain larangan minum khamar, dan minuman yang dapat merusak akal, karena khamar dapat merusak dan menghilangkan fungsi akal manusia. Keempat, memelihara keturunan (*hifdh an-nasl*). Untuk memelihara kemurnian keturunan, maka Islam mengatur tata cara pernikahan dan melarang perzinaan serta perbuatan lainnya yang mengarah pada perzinaan. Kelima, memelihara harta dan kehormatan (*hifdh al-mal wal-'irdl*). Aplikasi pemeliharaan harta antara lain adalah pengakuan hak pribadi, pengaturan muamalah seperti jual beli, sewa menyewa, pengharaman riba, larangan penipuan, larangan pencurian, ancaman bagi pencuri dan sebagainya. Begitu pula pemeliharahan kehormatan, maka dilarang menghina orang lain dan mendapat ancaman hukuman bagi penuduh zina.

Historisitas *Maqashid*

Secara historis Jasser Auda menjelaskan dinamika *maqashid syariah* secara singkat.[246]

---

[245] Suparman Usman, 2002, *Hukum Islam: Asas dan Pengantar Studi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia,* Yogyakarta: Gaya Media Pratama, hlm. 66—67.

[246] Lebih detailnya baca Ibnu al-Qayim dalam Jasser Auda, 2015, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, Terj. Rosidin dan 'Ali 'Abd el-Mun'im, Bandung: PT Mizan Pustaka.

Pertama, munculnya filsafat bagi hukum islam abad ke-5 menyaksikan lahirnya apa yang disebut oleh Abdullah bin Bayah dengan filsafat hukum islam. Metode literal dan nominal yang berkembang hingga abad ke-5 Hijriah terbukti tidak mampu menangani kompleksitas perkembangan peradaban. Inilah mengapa *mashlahah mursalah* dikembangkan sebagai metode yang mencakup "apa yang tidak disebutkan dalam nas" demi menutupi kekurangan metode qiyas. Qiyas tidak dapat menangani semua situasi baru, meskipun para pakar ushul Fiqh berusaha mengembangkannya melalui pertimbangan *munasabah* karena qiyas itu dibatasi yang bersifat tetap seiring dengan perubahan waktu.

Kedua, Abu al-Ma'ali al-Juwaini (1085) dengan Karyanya, *Al-Burhan fi ushul al-Fiqh* adalah risalah ushul fiqh yang pertama yang memperkenalkan teori "tingkatan kepercayaan" dengan cara yang mirip dengan teori "tingkatan keniscayaan" yang familiar saat ini. Beliau menyarankan lima tingkatan *maqashid*, yaitu keniscayaan (*dlarurat*), kebutuhan publik (*al-hajah al-'ammah*), perilaku moral (*al-makrumat*), anjuran-anjuran (*al-mandubat*), dan apa yang tidak dapat dicantumkan pada alasan khusus.

Ketiga, Abu Hamid al-Ghazali (1111), salah seorang murid al-Juwaini yang mengembangkan secara lebih mendalam teori gurunya dalam sebuah kitabnya *Al-Mustashfa*. Al-Ghazali mengurutkan kebutuhan yang disarankan al-Juwaini menjadi "keimanan, jiwa, akal, keturunan, dan harta". Al-Ghazali juga mencetuskan istilah *al-hifdh* (perlindungan) terhadap kebutuhan-kebutuhan tersebut dan menyarankan agar urutan kebutuhan yang lebih tinggi mendapatkan prioritas.

Keempat, Izzuddin bin Abdissalam (1209), menulis dua buku tentang *maqashid*, dalam nuansa "hikmah di balik hukum islam", yaitu *Maqashid as-Shalah* dan *Maqashid as-Shaum*. Akan tetapi, kontribusi signifikannya terhadap perkembangan teori *maqashid* adalah bukunya tentang kemaslahatan yang berjudul *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*. Di samping investigasinya yang ekstensif tentang konsep maslahat (kemaslahatan) dan mafsadat (kemudaratan), Izzuddin juga menghubungkan validitas hukum dengan *maqashid*-nya. Misalnya, dia menyatakan "setiap amal yang mengabaikan *maqashid*-nya adalah batal dan jika kamu mempelajari bagaimana *maqashid* hukum Islam membawa kebaikan dan mencegah keburukan, maka kamu sadar bahwa tidak sah mengabaikan kebaikan umum maupun mendukung keburukan dalam situasi apa pun, sekalipun kamu tidak memiliki hujah khusus dari nas, ijma', atau qiyas."

Kelima, Syihabuddin al-Qarafi (1285) memberi kontribusi terhadap teori *maqashid* adalah diferensiasi antara jenis-jenis perbuatan Nabi

Muhammad saw. berdasarkan "maksud atau niat" beliau. Sehingga, al-Qarafi mendefinisikan *maqashid* sebagai maksud atau niat Nabi saw. sendiri dalam perbuatan-perbuatan beliau. Hal ini sesuai dengan tulisan al-Qarafi dalam *Al-Furuq* yang berbunyi: "Ada perbedaan antara perbuatan-perbuatan Nabi saw. dalam kapasitas beliau sebagai rasul yang menyampaikan wahyu, sebagai hakim, dan sebagai pemimpin. Implikasinya dalam hukum Islam adalah apa yang beliau sabdakan atau lakukan dalam kapasitas sebagai rasul akan manjadi hukum yang bersifat umum dan permanen, tetapi keputusan hukum yang berhubungan dengan militer, kepercayaan publik, penunjukan hakim dan gubernur, pembagian harta rampasan perangdan penandatanganan surat, semuanya khusus dalam kapasitas sebagai pemimpin."

Keenam, Syamsuddin Ibnu al-Qayim (1347), melalui kritiknya yang sangat mendetail terhadap *Al-Hiyal al-Fiqhiyah* yang berdasarkan "hikmah dan kesejahteraan manusia" dengan kalimat tegas berikut ini: "Syariat didasarkan pada kebijaksanaan demi meraih keselamatan manusia di dunia dan akhirat. Syariat seluruhnya terkait dengan keadilan, kasih-sayang, kebijaksanaan, dan kebaikan. Sehingga, hukum apa pun yang yang mengganti keadilan dengan ketidakadilan, kasih sayang dengan kebalikannya, kemaslahatan umum dengan kejahatan, atau kebijaksanaan dengan omong kosong, maka hukum tersebut bukan bagian dari syariat meskipun diklaim sebagai bagian dari syariat menurut beberapa interpretasi."

Ketujuh, Abu Ishaq as-Syatibi (1388) menggunakan terminologi serupa dengan al-Juwaini dan al-Ghazali, tetapi dalam karyanya *Al-Muwafaqat fi Ushul as-Syariah*, as-Syatibi mengembangkan teori *maqashid* dalam tiga cara substansial yang meliputi: (1) *maqashid* yang semula sebagai bagian dari *mashlahah mursalah* menjadi bagian dari dasar-dasar hukum Islam, sebab *maqashid* yang sebelumnya termasuk dalam kategori "kemaslahatan lepas" yang tidak disebutkan secara lagsung dalam nas, dan tidak pernah dinilai sebagai dasar hukum Islam yang mandirip; (2) dari "hikmah di balik hukum" menjadi "dasar bagi hukum." Berdasarkan fondasi dan keumuman *maqashid*, as-Syatibi berpendapat bahwa sifat keumuman dari keniscayaan, kebutuhan, dan kelengkapan tidak bisa dikalahkan oleh hukum parsial; (3) dari ketidakpastian (*dzanniyah*) menuju kepastian (*qath'iyah*). Ini didasarkan pada pertimbangan dalil-dalil, di mana ia berbeda dari argumen populer yang didasarkan pada filsafat Yunani, yang meragukan validitas dan kepastian metode induktif.

Kesembilan, at-Thahir bin Asyur (1907) mengusulkan bahwa *maqashid* adalah memelihara keteraturan, kesetaraan, kebebasan,

kemudahan, dan fitrah. Yang dimaksud kebebasan dalam konteks *al-'itqu* adalah pembebasan perbudakan, bukan kebebasan dalam konteks kontemporer. Ibnu Asyur bahkan mencoba melepaskan *maqashid* dari ushul fiqh, menempatkannya setara dengan nas. Berdasarkan perkembangannya, ada lima unsur pokok yang harus dipelihara dan diwujudkan. Hal pokok tersebut adalah agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Menurut as-Syatibi, penetapan kelima hal pokok di atas didasarkan atas dalil-dalil Al-Qur'an dan hadis yang berfungsi sebagai *al-qawa'id al-kulliyat* dalam menetapkan *al-kulliyat al-alkhams*. Kemudian tujuan hukum Islam tersebut dikenal dengan istilah *al-maqashid al-khamsah* atau *al-maqashid as-syariah*.

Perbedaan *Maqashid* dan 'Illat

Pada mulanya adalah temuan para ulama tentang adanya beberapa teks Al-Qur'an dan hadis yang memberi kesan adanya 'illat ('illat, alasan) di balik perbuatan Allah atau hukum yang ditetapkan-Nya, misalnya contoh berikut ini:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالمِيْن

"Dan tidaklah Kami utus engkau melainkan sebagai rahmat bagi semesta alam."[247]

literasi nusantara

وَأَقِمِ الصَّلاَةَ لِذِكْرِىْ

"Dan tegakkanlah salat untuk ingat kepada-Ku."

يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا كُتِبَ عليكمُ الصِّيَامُ كما كُتِبَ على الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكم لَعَلَّكُمْ تَتَّقُون

"Wahai orang-orang yang beriman, telah diwajibkan kepada kalian berpuasa sebagaimana telah diwajibkan kepada orang-orang sebelum kalian agar kalian bertakwa."[248]

وَقَاتِلُوْهُم حتَّى لا تكونَ فِتْنَةٌ وَيكونَ الدِّيْنُ كُلُّهُ لِلَّه

"Dan perangilah mereka sehingga tidak ada kekacauan dan agama semuanya menjadi milik Allah."[249]

---

[247] QS al-Anbiya: 107.

[248] QS al-Baqarah: 183.

[249] QS al-Anfal: 39. Lihat: *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 1997, Madinah: Majma al-Malik Fahd li-Thiba'at al-Mushaf as-Syarif, hlm. 266.

حَدَّثَنَا عُمَارَةُ بْنُ عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَزِيْدَ قَالَ: دَخَلْنَا عَلَى عَبْدِ اللهِ، وَعِنْدَهُ عَلْقَمَةُ وَالأَسْوَدُ، فَحَدَّثَ حَدِيثًا لاَ أَرَاهُ حَدَّثَهُ إِلاَّ مِنْ أَجْلِي، كُنْتُ أَحْدَثَ القَوْمِ سِنًّا، قَالَ: كُنَّا مَعَ رَسُوْلِ اللهِ ﷺ شَبَابًا، لاَ نَجِدُ شَيْئًا، فَقَالَ: يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ، مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ البَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، فَإِنَّهُ أَغَضُّ لِلْبَصَرِ وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ، فَإِنَّه لَهُ وِجَاءٌ.

"Telah menceritakan kepada kami 'Umarah bin Abdurrahman bin Yazid, ia berkata: Kami pernah bertamu kepada Abdullah (Ibnu Mas'ud), sedang di sisinya ada 'Alqamah dan al-Aswad, lalu Abdullah menuturkan sebuah hadis yang aku yakin dia menuturkannya untukku, kebetulan aku adalah yang termuda di antara mereka. Abdullah berkata: "Kami pernah bersama Nabi shallallahu alaihi wa sallam, lalu Nabi bersabda: "Barang siapa yang mampu melakukan persetubuhan maka hendaklah ia kawin. Sebab, perkawinan lebih menjamin baginya untuk menutup mata (dari pandangan yang haram) dan memungkinkannya untuk memelihara kemaluannya (dari perzinaan). Barang siapa yang tidak mampu maka hendaklah ia berpuasa. Sebab, puasa baginya adalah kebiri)." (HR Buhkari.)

Berkaitan dengan perbuatan Allah Swt. dilatarbelakangi oleh alasan tertentu atau mengacu kepada maksud tertentu dalam kalangan ulama terdapat terbagi menjadi dua kelompok, ada yang menolak kemungkinan tersebut, yaitu Mazhab Asy'ariyah dan beberapa aliran lain yang sependapat dengannya, dan ada yang menerimanya, yaitu mayoritas ulama fiqh dan ushul fiqh.[250] Fakhruddin ar-Razi sebagai representasi Asy'ariyah menguraikan argumentasinya dalam menafikan 'illat bagi perbuatan Allah sebagai berikut.

> "Kalau perbuatan Allah didasarkan pada tujuan tertentu maka kemungkinannya ada dua: mungkin tujuan itu kembali kepada kepentingan Allah dan mungkin juga kembali kepada kepentingan hamba-Nya. Kemungkinan yang pertama itu tidak bisa diterima, sebab Allah Mahasuci dari manfaat dan bahaya. Dengan batalnya kemungkinan pertama maka tinggallah kemungkinan kedua, yakni bahwa tujuan itu kembali kepada kepentingan hamba. Namun hamba tidak punya tujuan apa-apa kecuali memperoleh kenyamanan dan menghindar dari kesengsaraan, sedang Allah Mahakuasa untuk memberikannya

[250] Humaidan, 2008, *Maqashid as-Syariah al-Islamiyah*, Beirut: Resalah Publishers, hlm. 65.

tanpa perantara apa-apa. Jika demikian halnya maka mustahil Allah berbuat sesuatu demi sesuatu."[251]

Kemudian, Humaidan mencoba menarik benang merah antara kedua kubu tersebut dengan mengatakan bahwa yang dimaksudkan dengan 'illat dalam terminologi ilmu kalam adalah alasan yang mendorong seseorang untuk meraih manfaat bagi dirinya. Tentu, hal demikian mustahil bagi Allah. Sedang 'illat dalam terminologi ushul adalah sifat yang mengandung hikmah. Itulah kemaslahatan yang diperuntukkan bagi objek hukum (mukalaf).[252]

Adapun maslahat (*mashlahah,* kemaslahatan) secara etimologis adalah lawan dari keburukan atau bahaya (*mafsadat*).[253] Sedang secara terminologis, Al-Ghazali[254] mengemukakan bahwa maslahat pada prinsipnya adalah upaya meraih manfaat dan mencegah bahaya. Kemudian lebih jauh ia mengatakan:

> "Namun bukan itu yang dimaksudkan di sini. Sebab, meraih manfaat dan mencegah bahaya itu kepentingan makhluk, dan kebaikan makhluk terletak pada terlayaninya kepentingan mereka. Namun yang dimaksudkan dengan maslahat di sini adalah terpeliharanya tujuan syariat. Tujuan syariat dari makhluk adalah lima prinsip dasar, yaitu terlindunginya agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta mereka. Maka, semua yang berorientasi pada terlindunginya kelima prinsip tersebut adalah maslahat. Sebaliknya, apa saja yang mengabaikan kelima prinsip tersebut adalah mafsadat, dan mencegah mafsadat itu adalah maslahat."[255]

Seluruh ulama sepakat bahwa hukum-hukum syariat ditegakkan untuk kemaslahatan bagi manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Tujuan syariat untuk merealisasikan kemaslahatan manusia di balik penetapan hukum-hukum syariat itu disebut *maqashid syariah*.[256] Namun demikian, kemaslahatan itu bertingkat-tingkat, ada yang bisa diketahui dengan mudah lantaran ditegaskan dalam teks hukum itu sendiri, ada yang diketahui setelah melalui proses perenungan dan ijtihad dan ada yang sama sekali tidak bisa dijangkau.[257] Kategorisasi

---

[251] Fakhruddin ar-Razi, 1970, *At-Tafsir al-Kabir*, Beirut: Dar al-Fikr, Jilid XXII, hlm. 131.

[252] Humaidan, *Op. cit.,* hlm. 66.

[253] Al-Jami'ah al-'Arabiyah, t.t., *Al-Mu'jam al-Wasith*, Beirut: Dar al-Fikr.

[254] Abu Hamid al-Ghazali, *Op. cit.,* Jilid I, hlm. 286.

[255] *Ibid.*

[256] *Ibid.*

[257] Abu al-Hasan 'Ali bin Muhammad al-Amidi, *Op. cit.*, hlm. 263.

menurut Ibnu Asyur, ada hukum yang 'illatnya jelas lantaran ditegaskan atau, paling tidak, diisyaratkan oleh nas, ada hukum yang kategorinya ibadah murni (*ta'abbudi*) dan tidak bisa diketahui 'illat hukum atau hikmahnya dan ada yang moderat antara kedua kategori di atas, yakni hukum yang 'illatnya tidak jelas tetapi diistinbatkan oleh para ulama.[258] Lebih tegas Ibnu Khaldun berkata:

أن مقصود الشارع بالناس صلاح أخرتهم فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم.

"Sesungguhnya tujuan Syari' pada manusia adalah kebaikan akhirat mereka, maka dengan syariat mengantarkan seluruhnya pada hukum-hukum syariat baik di dunia maupun di akhirat mereka."[259]

Jasser Auda mengartikan *maqashid syariah* pada empat arti, *pertama,* hikmah dibalik suatu hukum. *Kedua*, tujuan akhir yang baik yang hendak dicapai oleh hukum. *Ketiga*, kelompok tujuan ilahiah dan konsep moral yang menjadi basis dari hukum. *Keempat*, *mashalih*. Dalam konsep *maqashid syariah* yang ditawarkan oleh Jasser Auda, nilai dan prinsip kemanusian menjadi pokok paling utama.[260]

Mayoritas mazhab dan para faqih membolehkan analogi (qiyas) berdasarkan 'sebab' ('illat) suatu hukum, dan tidak berdasarkan 'kebijaksanaan' (hikmah) di balik hukum itu. Sementara Jasser Auda mengajukan pandangan multi-dimensional yang bertujuan mendukung *maqashid* dalam penalaran melalui analogi (qiyas) sebagai subsistem ushul fiqh.[261] Jasser Auda telah berusaha mensejajarkan antara 'illat atau hikmah dan *maqashid* dalam eksistensinya terhadap keberadaan suatu hukum, tetapi Auda tetap membuat ciri untuk mencari perbedaan antara hikmah dan *maqashid*, yaitu hikmah adalah suatu maslahat dari beberapa maslahat yang menjadi fondasi suatu hukum sedangkan *maqashid* adalah suatu maslahat yang di-nas oleh syariat atau suatu *maqashid* (tujuan utama) dari suatu hukum dalam persepsi kuat (*addzann al-ghalib*) dari ijtihad seorang mujtahid yang oleh karenanyalah hukum itu disyariatkan. Karena itu, ada tiga keadaan antara hikmah dan *maqashid*, yaitu (a) terkadang ada perbedaan antara hikmah dan *maqashid*, (b) terkadang hikmah adalah juga bagian (cabang) dari *maqashid*, (c) terkadang hikmah adalah esensi dari *maqashid* tersebut.

---

[258] Thahir bin Asyur, *Op. cit.,* hlm. 163.

[259] Abdurrahman bin Muhammad bin Khaldun, *Op. cit.,* hlm. 517—518.

[260] Jasser Auda, 2008, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Law: A system Approach. Washington: The International Institute of Islamic Thought*, hlm. 5.

[261] *Ibid.*, hlm. 263—265.

Maqashid sebagai Metode *Istinbath*

Urgensi pertimbangan *maqashid syariah* dalam ijtihad yang bercorak penalaran *ta'lili* merupakan kajian yang substansial. Berbicara tentang kedekatan qiyas dengan nas, berarti berbicara tentang hubungan 'illat dengan *maqashid syariah.* Sebab *maqashid syariah* sebagai tujuan disyariatkannya hukum oleh Allah Swt. secara substansial digali dari nas itu sendiri. Keterkaitan metodologis juga tampak antara 'illat dengan *maqashid syariah* dikemukakan oleh as-Syatibi adalah analisis terhadap 'illat perintah dan larangan dalam suatu nas.[262]

Sebagai metode *istinbath*, *maqashid syariah* memberikan suatu penalaran dalam memecahkan persoalan hukum Islam di tengah kehidupan yang plural. Abdullah bin Bayyah[263] berkata:

يكاد الإجماع أن ينعقد إلا من فئة قليلة، على أن مقاصد الشريعة هي أهم آلية لتجديد الفقه يستخدمها الفقهاء والمجتهدون للوصول إلى الأحكام الشرعية التي تواجه المتطلبات المستجدة والظروف المتجددة.

"Hampir ijma' ulama tidak terjadi kecuali hanya kelompok kecil, maka sesungguhnya maqashid syariah merupakan paling pentingnya mekanisme untuk memperbaharui fiqh yang digunakan oleh para ahli fiqh dan mujtahid mencapai pada hukum syariat yang menghadapi problema yang baru dan kondisi yang baru."

Untuk sampai pada upaya pemecahan hukum Islam terdapat beberapa langkah untuk mengimplementasikan *maqashid syariah* sebagai metode penalaran hukum Islam.

Pertama, dalam menyimpulkan hukum Islam yang mesti dilakukan oleh seorang mujtahid adalah memfokuskan perhatiannya pada tujuan hukum (*maqashid*) yang dikandung dalam Al-Qur'an maupun hadis, bukan huruf dan aksaranya, tetapi tujuan hukum itu sendiri yang harus menjadi akses utamanya. Dengan kata lain, *maqashid syariah* atau cita-cita etik hukum itulah yang harus digali dan diperhatikan ketika menetapkan atau mengambil kesimpulan hukum, baik yang tertuang dalam ayat atau konteks suatu ayat. Namun, konteks yang dimaksud adalah bukan konteks personal yang partikular (*juz'i*) melainkan konteks impersonal yang universal (*kulli*).

Dalam konteks ini, bukan sekadar melihat asbabun nuzul (sebab-sebab turunnya ayat) dalam pengertian klasik, tetapi *maqashid syariah*. Penekanan terhadap penggunaan *maqashid* ini diaktualisasikan

[262] Abu Ishaq as-Syatibi, t.t., *Op. cit.*, Jilid II, hlm. 394.

[263] Abdullah bin Bayyah, 2006, *'Alaqah Maqashid as-Syariah bi Ushul al-Fiqh*, Makkah: Muassasah al-Furqan, hlm. 5.

melalui ungkapan *al-'ibrah bil-maqashid la bil alfadh* (yang harus dipegang dalam menetapkan hukum adalah *maqashid*-nya, bukan lafaz harfiah suatu teks).[264] Jadi, suatu ungkapan (dalam ayat Al-Qur'an dan hadis) yang harus dipertimbangkan adalah keumuman tujuan syariat bukan tergantung pada nas-nas (teks-teks) yang spesifik.

Muhammad Rasyid Ridha dalam tafsir *Al-Mannar* menginterpretasikan sebagai berikut: "Sesungguhnya hukum itu dapat berbeda karena perbedaan waktu, tempat (lingkungan), dan situasi. Jika suatu hukum diundangkan pada waktu sangat dibutuhkannya hukum itu, kemudian kebutuhan itu tidak ada lagi pada waktu lain, maka suatu tindakan bijaksana menghapuskan hukum itu dan menghentikannya dengan hukum lain yang lebih sesuai dengan waktu yang belakangan (akhir) itu."[265]

Secara epistemologis, tawaran teoretis tersebut bisa diartikan sebagai peringatan terhadap penggunaan teks literal yang berlebihan, sehingga mengabaikan substansi teks itu sendiri. Keberpegangan yang berlebihan pada bunyi teks akan mengabaikan tujuan teks itu sendiri. Inilah yang dimaksudkan oleh ar-Raysuni sebagai berikut:

فالنصوص إذا أخذت بظاهرها وحرفيتها فقط ضاق نطاقها وقل عطاؤها. وإذا أخذت بعللها ومقاصدها كانت معينا لا ينضب فيفتح باب القياس وينفسح باب الاستصلاح وتجري الأحكام مجراها الطبعي في تحقيق مقاصد الشارع بجلب المصالح ودرء المفاسد.

"Teks-teks apabila diambil dari segi lahir dan huruf-hurufnya saja, niscaya akan menyempitkan cakupan ungkapannya dan sedikit kontribusinya. Apabila yang diambil 'illat dan maksud-maksud teks, niscaya nas-nas itu akan menjadi sumber pengetahuan yang tidak akan pernah hilang maknanya, terbukalah pintu penalaran analogis dan melapangkan pintu kemaslahatan, serta hukum-hukum itu sendiri akan berlaku secara alami dalam merealisasikan tujuan-tujuan Syari', menarik maslahat dan menolak mafsadat."[266]

Dalam pemikiran ushul fiqh klasik dan kontemporer, biasanya berpegang pada kaidah ini:

العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب

"Yang dipegangi (standar dalam menentukan hukum) adalah keumuman suatu lafaz bukan sebab khususnya."

[264] *Ibid.*

[265] Muhammad Rasyid Ridha, 2000, *Tafsir Al-Qur'an al-Karim al-Masyhur bi Tafsir al-Manar*, Jilid I, Beirut: Dar al-Fikr, hlm. 414.

[266] Ahmad ar-Raysuni, *Op. cit.,* hlm. 360.

Menurut az-Zuhaili, kaidah ini telah dijadikan pegangan oleh hampir seluruh sarjana ushul fiqh dan telah memberikan petunjuk kuat untuk mengarahkan pada keharusan dalam menetapkan suatu hukum dengan tetap berpijak atau merujuk kepada harfiah suatu lafaz (nas). Kebanyakan ahli ushul fiqh berpendapat, lafaz *'amm* (yang diungkapkan dalam nas) muncul karena (adanya) sebab khusus, baik karena adanya pertanyaan atau karena terjadinya suatu peristiwa, atau selain dari keduanya. Namun, sifat keumuman (lafaz) tetap tidak berubah, karena lahiriah suatu lafaz dan tidak boleh dikhususkan karena adanya sebab tertentu. Hal ini yang dimaksudkan "yang harus dipegangi adalah keumuman lafaz, bukan adanya sebab khusus." Argumentasi ini untuk menyatakan keumuman itu adalah nas pembuat hukum, bukan berasal dari pertanyaan atau sebab tertentu.[267]

Secara global kaidah ini menyatakan bahwa jika nas-nas syariat yang menggunakan *shighat 'amm*, maka yang harus diikuti adalah apa yang ditunjukkan oleh *shighat 'amm* tersebut, tanpa memperhatikan sebab-sebab khusus baik sebab itu berupa pertanyaan atau peristiwa. Dalam perspektif kaidah tersebut umat Islam hanya mempunyai satu pilihan, yaitu mengikuti bunyi teks suatu nas. Dengan menggunakan kaidah tersebut, aspek asbabun nuzul tidak menentukan, yakni tidak mengubah sifat keumuman dari suatu *shighat 'amm* dari teks agama akibatnya harus dipegang adalah lahiriahnya suatu teks.

Menurut at-Thufi, didasarkan pada perspektif manusia sehingga perlindungan terhadapnya dalam masalah hukum muamalat lebih didahulukan atas pertimbangan hukum lain, termasuk dari Al-Qur'an, *as-Sunnah al-Maqbulah,* dan ijma'. Artinya, jika ada nas yang tidak selaras dengan kemaslahatan manusia, maka kemaslahatan manusia harus diberi prioritas di atas nas.[268] Cara menentukan kemaslahatan, dalam pandangan at-Thufi, adalah melalui cara-cara yang diberikan Allah kepada manusia, yaitu sifat-sifat alami, pengalaman-pengalaman hidup manusia sendiri, dan tuntunan akal atau intelegensinya sendiri. Dengan kata lain, hakim tertinggi dari kemaslahatan kehidupan manusia bukanlah teks-teks keagamaan atau kesimpulan ahli hukum, melainkan tuntutan-tuntutan akal atau inteligensi dalam seluruh kehidupan manusia itu sendiri. Dari pendapat at-Thufi ini dapat disimpulkan bahwa kemaslahatan berdasarkan perspektif manusia dapat dijadikan sebagai dalil yang mandiri tanpa harus dijustifikasi oleh dalil

[267] *Ibid.*

[268] Abdallah M. al-Husayn al-Amiri, 2004, *Dekonstruksi Sumber Hukum Islam,* Jakarta: Gaya Media Pratama, hlm. 42.

atau sumber hukum lainnya.[269]

Secara metodologis, kaidah ushul fiqh klasik tersebut setidaknya akan berakibat pada dua hal. *Pertama,* kaidah ini terlalu banyak bergerak pada semantik dan menepikan peran asbabun nuzul (historisitas suatu teks). Implikasinya, kaidah ini terjebak kenaifan. *Kedua,* dengan kaidah ini akan menyubordinasikan realitas ke dalam bunyi teks. Jadi, yang dituju oleh kaidah itu adalah kebenaran suatu teks dengan konsekuensi mengabaikan konteks historis yang mengitarinya. Berdasarkan kaidah ini pula, segala jenis kebahasaan seperti *qath'i-dzanni, muthlaq-muqayad, muhkam-mutasyabih* hanya merupakan upaya untuk menegakkan otoritas teks semata. Tentu, dalam penalaran ini akan melahirkan otoritarianisme penafsir.

Menurut Amin Abdullah, otoritarianisme adalah tindakan seseorang, kelompok atau lembaga yang "menutup rapat-rapat" atau membatasi Keinginan Tuhan (*the Will of the Divine*), atau keinginan terdalam maksud teks dalam suatu batasan ketentuan tertentu, dan kemudian menyajikan ketentuan-ketentuan tersebut sebagai sesuatu hal yang tidak dapat dihindari, final, dan merupakan hasil akhir yang tidak dapat dibantah.[270]

Dalam konteks kekinian, *maqashid* sebagai salah satu metode dalam menetapkan hukum Islam untuk mengetahui dan memperoleh prinsip-prinsip dasar Islam. Ada beberapa contoh yang berkaitan dengan ayat-ayat hukum tentang hukuman terhadap pelaku pencurian. Dalam Al-Qur'an disebutkan:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللّٰهِ ۗ

"Laki-laki dan perempuan yang mencuri hukumannya adalah potong tangan keduanya, sebagai balasan atas perbuatan yang mereka lakukan dan siksaan dari Allah."

Yakni, dengan tidak melihat sejarah turunnya ayat tersebut, pada tataran aplikasi, mau tidak mau, bunyi teks ayat tersebut harus diaktualisasikan dalam konteks masyarakat yang berbeda pula, meskipun ayat tersebut diturunkan dalam konteks masyarakat Arab pada waktu itu.[271] Di sinilah, unsur historisitas turun ayat itu tidak digunakan. Meskipun demikian, bagi sebagian orang, justru mem-

[269] *Ibid.,* hlm. 43.

[270] Amin Abdullah, 2004, "Pendekatan Hermeneutika dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan", Kata Pengantar dalam Khaled Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif,* Terj. R. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi, hlm. xiii.

[271] Jalaluddin as-Suyuthi, 2002, *Asbab an-Nuzul al-Musamma Lubab an-Nuqul fi Asbab an-Nuzul,* Beirut: Muassasah al-Kitab at-Tsaqafiyah, hlm. 107.

pertahankan bunyi teks ayat tersebut dipandang sebagai cara untuk menyelesaikan sosial kemasyarakatan. Misalnya, dalam *At-Tasyri' al-Jina'i*, Abdul Qadir Audah melihat pentingnya penerapan ayat tersebut secara tekstual, bukan saja karena ayat tersebut (secara *lafdhi*) harus dilakukan, tetapi juga adanya kebutuhan, di mana ketentuan ayat tersebut untuk menjaga ketentraman masyarakat dari bencana. Hal ini merupakan kejahatan sebagai perwujudan *maqashid syariah*. Audah berkata:

الأساس الذي قامت عليه عقوبة السرقة فى الشريعة الإسلامية وإنه لعمري خير أساس قامت عليه عقوبة السرقة من يوم نشأة عالمنا حتى الآن وإنه السر فى نجاح عقوبة السرقة فى الشريعة الإسلامية قديما وهو السر الذي جعلها تنجح نجاحا باهرا فى الحجاز فى عصرنا.

"Dasar yang menjadi pijakan diterapkan hukuman terhadap pelaku kejahatan pencurian dalam hukum Islam dan menurut saya, ini merupakan dasar yang terbaik pemberian sangsi bagi pelaku kejahatan pencurian dari sejak dulu sampai sekarang di dunia Islam. Itulah rahasia kesuksesan sangsi bagi pelaku kejahatan pencurian dalam hukum Islam sejak dulu, sebuah rahasia (makna) yang dapat dilihat adalah di Hijaz pada era saat ini."[272]

Jika argumen Audah tersebut benar, maka substansi (*maqashid*) dari ayat hukum tersebut adalah terciptanya suatu kondisi masyarakat yang aman. Ini berarti bahwa mempertahankan bunyi teks tidak semata-mata mengabaikan makna substansi suatu ayat. Dengan demikian, dapat dipastikan bahwa argumen apa pun dalam konteks penganut pendekatan literal, kaidah ushul fiqh di atas masih relevan. Mencermati pandangan kaum literalis di atas, sesungguhnya ingin menunjukkan bahwa dalam setiap teks literal agama terkandung *maqashid*, sebagaimana ungkapan Ibnu Hazm:

إن مقصد الشارع غائب عنا حتى يأتينا ما يعرفنا به وليس ذلك إلا بالتصريح الكلام مجردا عن تتبع المعاني.

"Sesungguhnya, maksud Syari' (Tuhan) misterius bagi kita sehingga Ia menjelaskannya sendiri. Hal ini tidak bisa terjadi kecuali melalui firman yang jelas yang terlepas dari makna-makna yang lain."[273]

[272] Abdul Qadir Audah, *1992, at-Tasyri' al-Jina'i al-Islami Muqaranan bi al-Qanun al-Wadl'i,* Jilid I, Beirut: Muassasah ar-Risalah, hlm. 652-653.

[273] Abu Muhammad Ali bin Hazm, *Op. cit.*, hlm. 530.

Berdasarkan hal ini, kaum literalis Islam akan segara menolak argumen penalaran untuk menjelaskan ketentuan hukum suatu nas karena suatu nas hanya dapat diterangkan oleh nas itu sendiri.[274] Dalam konteks ini, ayat tersebut tidak dapat diterapkan secara tekstual dalam konteks Indonesia, sebab Indonesia dengan Arab berbeda. Secara geografis, jazirah Arab merupakan tanah yang tandus dan gersang berupa lembah yang dikelilingi oleh gunung-gunung. Karena kondisi tanah yang tidak subur ini, masyarakatnya lebih senang melakukan perdagangan sebagai mata pencaharian pokok. Perdagangan mereka tidak hanya bersifat lokal, tetapi juga dalam lingkup internasional dan harta mereka pun berlimpah.

Dalam kondisi ini, tentu akan membangkitkan gairah para pembegal dan perampok yang menjadi kebanggaan penjahat Arab saat itu. Karena itu, sangat rasional jika Al-Qur'an memberi hukuman kepada para perusuh dan pengacau keamanan yang disertai merampas harta dengan hukuman berat sebagaimana dalam Al-Qur'an, dan pada saat itu memang tepat karena kejahatan yang merajalela hanya dapat ditanggulangi dengan hukuman yang keras sehingga menyebabkan orang takut. Dengan mencermati kondisi sosial masyarakat Arab seperti di atas, wajar jika Al-Qur'an menetapkan hukuman yang berat (QS al-Maidah: 38).

Jika dikaitkan dengan konteks sekarang dan memperhatikan kondisi sosial-geografis saat diturunkannya ayat tersebut, penekanan makna substantif membuka makna lain, tanpa harus dipahami secara tekstual-literal, menjadi terbuka. Dalam hal ini, Ibnu al-Qayim yang mengatakan:

ولا تجمد على المنقول فى الكتب طول عمرك بل إذا جاءك رجل من غير إقليمك يستفتيك فلا تجره على عرف بلدك وسله عن عرف بلده فأجره عليه وأفتيه به دون عرف بلدك والمذكور فى كتبك قالوا: فهذا هوالحق الواضح والجمود على المنقولات أبدا ضلال فى الدين وجهل بمقاصدعلماء المسلمين والسلف الماضين.

"Dan janganlah Anda terlalu terpaku pada teks-teks yang terdapat dalam kitab-kitab sepanjang umur Anda. Jika ada seseorang datang kepadamu dari luar daerah Anda lalu menanyakan tentang suatu hukum, maka janganlah Anda memperlakukan keputusan hukum menurut tradisi Anda, tetapi tanyakan lebih dahulu tradisinya, baru kemudian Anda putuskan dengan mempertimbangkan tradisi dia dan bukan menurut tradisi Anda atau atas dasar kitab-kitab Anda. Menurut ulama, ini cara yang benar dan jelas. Dan jika Anda jumud,

[274] *Ibid.*

maka Anda telah sesat dan tidak mampu memahami maksud para ulama dan generasi muslim awal."[275]

Pendapat Ibnu al-Qayim itu memberi kesan bahwa dalam upaya menetapkan suatu hukum hendaknya memperhatikan kondisi sosial, budaya dan bahkan juga geopolitik suatu daerah, sehingga apa yang menjadi tujuan hukum itu dapat terlaksana dengan baik. Dalam konteks ini, pendekatan dalam pembacaan teks-teks agama, terlebih lagi teks-teks yang merupakan produk sarjana Islam dimungkinkan dilakukan penafsiran-penafsiran baru. Di antara penafsiran baru itu adalah dengan memberikan pemahaman yang menekankan pada tujuan ditetapkannya hukum itu sendiri. Karena itu, perlu mengembangkan suatu pemahaman yang menekankan pada substansinya, bukan legal formalistiknya. Pencapaian atas makna substanstif akan meniscayakan adanya analisis yang bukan hanya terhadap struktur kalimat saja, melainkan fondasinya adalah analisis kelas dan struktur sosial dan budaya yang melingkupi sejarah kelahiran teks.

Kedua, meletakkan maslahat sebagai payung hukum. Sesungguhnya hukum Islam tidak memiliki tujuan lain kecuali untuk mewujudkan kemaslahatan dan menolak segala bentuk kemafsadatan. "Kaidah" ini secara paradigmatik ingin menyatakan bahwa nas-nas apa pun, baik dalam Al-Qur'an, hadis, dan nas-nas lainnya dapat dibatalkan oleh maslahat. Yakni, nalar maslahat lebih kuat dijadikan sebagai hujah daripada nalar teks. As-Syaukani menegaskan bahwa esensi maslahat adalah memelihara tujuan syariat yaitu mempertahankan eksistensi kebaikan (manfaat) dan menolak terjadinya kerusakan dalam kehidupan umat manusia.[276]

Misalnya, wanita yang melakukan perjalanan haji jika tidak didampingi mahram, maka pada zaman sekarang jika keamanan tercapai maka boleh saja wanita pada saat sekarang ini melakukan perjalanan itu sendirian, karena zaman sekarang sangat berbeda dengan zaman dahulu melakukan perjalanan. Seseorang dalam melakukan perjalanan tidak perlu dengan jalan kaki, naik unta, dan sebagainya. jika pada masa Rasulullah saw. untuk melakukan perjalanan harus melewati tempat-tempat sepi, melalui padang pasir yang tandus yang sekarang kondisi itu tidak ditemukan lagi. Manusia sudah bepergian mempergunakan pesawat terbang, mobil, kereta api, kapal laut, dan sebagainya. Dari masing-masing kendaraan itu membawa atau mengangkut

[275] Ibnu al-Qayim al-Jauziyah, t.t., *I'lam al-Muwaqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, Beirut: Dar al-Fikr, hlm. 652.

[276] Muhammad bin Abdullah as-Syaukani, *Op. cit.,* hlm. 239.

penumpang puluhan bahkan ratusan orang, dengan sendirinya kekhawatiran bepergian pada zaman sekarang dirasakan tidak ada lagi. Justru ada sebagian pakar hukum Islam yang membolehkan wanita melakukan safar sendirian dengan alasan 'illatnya tidak ada lagi.[277]

Maqashid diterjemahkan dengan berbagai istilah, yakni *maqashid as-syari', maqashid syariah*, dan *al-maqashid as-syar'iyah*.[278] Berbagai bentuk ungkapan tersebut pada intinya mengandung makna yang sama yakni tujuan hukum Islam. Secara umum, sarjana hukum Islam memaknai *maqashid syariah* sebagai esensi hukum Islam. Allal al-Fassi, seperti dikutip ar-Raysuni, mengatakan "Yang dimaksud dengan *maqashid syariah* adalah tujuan daripada syariat dan rahasia-rahasia yang telah ditetapkan oleh Tuhan dalam setiap ketentuan hukum-hukum-Nya."[279] Pada prinsipnya *maqashid syariah* adalah menegaskan pentingnya menciptakan kemaslahatan dan menolak kerusakan.

Bahkan *maqashid* dalam kajian hukum Islam justru diletakkan oleh ahli ushul fiqh sebagai salah satu syarat utama seseorang dalam melakukan ijtihad. Ar-Raysuni menegaskan:

فالأول مرة فى حدود ما يعلم نجد أن أول شرط لبلوغ درجة الاجتهاد هو فهم مقاصد الشريعة على كمالها ونجد أن الشرط الثاني والأخير لايخرج أيضا عن المقاصد وهو التمكن من الاستنباط بناء على فهم فيها أي فى المقاصد.

"Untuk pertama kali, dan dalam batas-batas tertentu, yang dapat diketahui, kami menemukan bahwa syarat pertama untuk sampai ke derajat ijtihad adalah memahami maqashid syariah secara baik. Dan kami juga menemukan syarat kedua dan ini yang terakhir, juga tidak boleh keluar dari pemahaman terhadap maqashid, yaitu dimungkinkannya meng-istinbath-kan hukum berdasarkan pemahaman terhadap maqashid syariah."[280]

Hal itu bertujuan agar jangan sampai orang yang melakukan penafsiran atau penalaran "terperangkap" pada hukum-hukum yang bersifat partikular semata dan mengabaikan *maqashid syariah*. Dalam kaitan ini, al-Qardlawi, mengingatkan dengan mengatakan:

---

[277] Yusuf al-Qardlawi, 1993, *Bagaimana Memahami Hadis Nabi SAW*, Terj. M. al-Baqir, Bandung: Karisma, hlm. 127.

[278] Ahmad ar-Raysuni, *Op. Cit.*, hlm. 17.

[279] *Ibid.*, hlm. 18.

[280] *Ibid.,* hlm. 353.

لهذا كان العلم بمقاصد الشريعة فى غاية الأهمية حتى لا يغلط عليها الغالطون ويجروا وراء الأحكام الجزئية مهملين المقاصد الكلية فيخلطون ويخبطون.

"Mengetahui tujuan syariat merupakan suatu hal yang penting, agar seseorang tidak terjebak dalam kesalahan dengan hanya memperhatikan hukum-hukum yang bersifat parsial tanpa mengindahkan maksud hukum-hukum yang bersifat universal. Akibatnya, akan membawa pada pencampuradukan hukum dan kebingungan."[281]

Maqashid dapat melahirkan suatu perspektif penalaran hukum Islam yang tidak hanya berkutat pada ketentuan-ketentuan literer suatu teks, tetapi juga memberi perspektif penalaran hukum Islam yang senantiasa mampu berdialog dengan perkembangan zaman. Menurut as-Syatibi, antara ijtihad dengan *maqashid syariah* tidak dapat dipisahkan. Ijtihad pada intinya adalah upaya penggalian hukum syariat secara optimal. Upaya penggalian hukum syariat itu berhasil apabila seorang mujtahid dapat memahami *maqashid syariah*.[282] Karena itu, pengetahuan tentang *maqashid syariah* adalah salah satu syarat yang dimiliki oleh seorang mujtahid. Bahkan *maqashid* memiliki fungsi untuk menawarkan solusi atas dilema dalil-dalil yang bertentangan, seperti perang-damai, perintah-larangan, toleransi-intoleransi, insklusif-ekslusif dan sebagainya. Hal ini bisa jadi dalil-dalil yang dianggap bertentangan itu saling mendukung dalam mencapai maksud tertentu, tetapi dalam konteks yang berbeda-beda. Jadi, kedua dalil yang tampaknya bertentangan dapat dikompromiskan (*jam'u*) pada suatu konteks tertentu. Dengan *maqashid*, hukum Islam berlaku secara sepanjang zaman tanpa ada satu dalil yang alpa dari merespons problematika sosial secara keseluruhan. Ar-Raysuni berkata sebagai berikut:

المقاصد العامة: حفظ النظام وجلب المصالح ودرء المفاسد وإقامة المساواة بين الناس وجعل الشريعة مهابة مطاعة نافذة وجعل الأمة قوية مرهوبة الجانب مطمئة البال. إن مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد.

"Maqashid secara umum adalah memelihara aturan, menarik kemaslahatan, menolak kerusakan, menegakkan persamaan di antara umat manusia dan menjadikan syari'ah sebagai suatu hukum yang berwibawa, dan ditatati. Di sisi lain, dapat menjadikan umat sebagai komunitas yang berkualitas lagi disegani dan menenangkan. Jadi,

[281] Yusuf al-Qardlawi, 1985, *al-Ijtihad fis-Syariah al-Islamiyah ma'a Nadhrati Tahliliyat fil-Ijtihad al-Mu'ashir.* Kuwait: Dar al-Qalam, hlm. 44.

[282] Asafri Jaya Bakri, *Op.* cit., hlm. 129.

sesungguhnya maqashid syariah merupakan tujuan ditetapkannya hukum Islam untuk direalisasikannya demi kepentingan umat secara keseluruhan."[283]

Ibnu Rusyd mengatakan, bahwa hikmah (kemaslahatan) merupakan saudara kandung dari syariat yang telah ditetapkan Allah Swt. Yakni, kaidah-kaidah hukum Islam dalam ushul fiqh dapat dikembangkan melalui nalar *maqashid.* Berkaitan dengan ini, ada ungkapan Umar Ubaid Husnah:

فالاتجاه المقاصدي فى الاجتهاد واستنباط الأحكام إنما استدعته مقتضيات تحقيق خلود الشريعة والإمتداد بأحكامها وبسطها على جميع جوانب الحياة والتدليل على رعايتها لمصالح العباد وتخليص الفقه وعلى الأخص فى عصور التقليد والجمود والركود العقلي من النظرة الجزئية والصورة الآلية المجردة البعيدة عن فقه الواقع.

"Arah maqashid dalam pelaksanaan ijtihad dan istinbath hukum-hukum didorong oleh tuntutan untuk mengabadikan hukum Islam. Memperluasnya dalam semua lini kehidupan, memeliharanya demi kemaslahatan hamba, memurnikan fiqh, khususnya pada masa-masa taqlid, kejumudan, dan kekakuan penalaran dari pandangan yang parsial dan konsepsi-konsepsi yang terlepas dari realitas."[284]

Thahir bin Asyur menunjukkan fleksibilitas dan kemudahan yang diberikan oleh hukum Islam, di mana ia sebagai tujuan agama dan ayat yang menunjukkan upaya menyingkirkan kesulitan bagi umat manusia dan bersifat *qath'i*.[285] Thahir bin Asyur berkata:

إن حكمة السماحة فى الشريعة أن الله جعل هذه الشريعة دين الفطرة وأمورالفطرة راجعة إلى الجبلة فهي كائنة فى النفوس سهل عليها قبولها. ومن الفطرة النفور من الشدة والإعنات. قال تعالى: ﴿يُرِيْدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيْفًا﴾ وقد أراد الله تعالى أن تكون شريعة الإسلام شريعة عامة ودائمة فأقتضى ذالك أن يكون تنفيذها بين الأمة سهلا ولا يكون ذالك إلا إذا انتفى عنها الإعنات فكانت بسماحتهاأشد ملائمة للنفوس لأن فيهاإراحة النفوس فى حالي خويصتها ومجتمعتها.

[283] *Ibid.,* hlm. 18—19.

[284] Umar Ubaid Husnah, *Op. cit.*, hlm. 17.

[285] Thahir bin Asyur, 2005, *Maqashid as-Syariah al-Islamiyah,* Kairo: Dar as-Salam, hlm. 59.

"Sesungguhnya hikmah fleksibilitas hukum Islam bahwa Allah telah menjadikan hukum Islam sebagai agama fitrah. Hal-hal yang bersifat natural itu kembali kepada "jibillah", yaitu kejiwaan manusia mudah menerima. Salah satu dari sifat kejiwaaan itu adalah menyingkirkan segala kesulitan dan pembebanan. Allah berfirman, 'Allah hendak memberikan keringanan kepadamu dan manusia dijadikan bersifat lemah.' Sesungguhnya Allah menghendaki agar hukum Islam itu menjadi hukum yang universal dan abadi; karena itu, ditetapkan agar dalam pelaksanaannya di antara umat menjadi mudah. Namun, semua itu tidak akan terjadi, kecuali dengan menyingkirkan segala hal yang memberatkan. Fleksibilitas itu sangat sesuai dengan jiwa karena dalam fleksibilitas itu ditemukan ketenangan jiwa, baik dalam kehidupan individu maupun lingkungan masyarakat."[286]

Dengan demikian, kaum literalis sesungguhnya ingin menunjukkan bahwa setiap nas literal terkandung *maqashid*, sebagaimana perkataan Ibnu Hazm:

إن مقصد الشارع غائب عنا حتى يأتينا مايعرفنا به وليس ذلك إلا بالتصريح الكلام مجردا عن تتبع المعانى.

"Sesungguhnya, maksud Syari' (Tuhan) misterius bagi kita sehingga Ia menjelaskannya sendiri. Hal ini tidak bisa terjadi kecuali melalui firman yang jelas yang terlepas dari makna-makna yang lain."[287]

Dalam hal ini, kaum literalis akan menolak penalaran untuk menjelaskan ketentuan hukum suatu nas karena suatu nas hanya dapat dijelaskan oleh teks itu sendiri.[288]

Di sinilah dibutuhkan pengembangan maqashid syariah dalam zaman sekarang ini. Misalnya, Jasser Auda melakukan kritik terhadap ushul fiqh, yaitu pertama, ushul fiqh terkesan tekstual dan mengabaikan tujuan teks. Kedua, klasifikasi sebagian teori ushul fiqh mengiring pada logika biner dan dikotomis. Ketiga, analisis ushul fiqh bersifat reduksionis dan atomistik, selain itu Jasser Auda mengkritik maqashid klasik yang terjebak pada kemaslahatan individu sehingga tidak mampu menjawab permasalahan dunia. Akibatnya Jasser Auda memberi cakupan dan dimensi teori maqashid klasik yang luas sehingga dapat menjawab tantangan-tantangan kontemporer ini.

Pendekatan sistem *(a systems approach)* mengasumsikan sesuatu secara holistik; dan terdiri dari sejumlah sub-sistem yang saling

[286] *Ibid.*, hlm. 60.
[287] *Ibid.*, hlm. 19—20.
[288] Abu Muhammad Ali bin Hazm, *Op. cit.,* hlm. 530.

berhubungan, berinteraksi dan bertujuan. Sistem adalah serangkaian interaksi unit-unit atau elemen-elemen yang membentuk sebuah keseluruhan terintegrasi yang dirancang untuk beberapa fungsi. Menurut Auda bahwa unit-unit dan elemen-elemen itu disebut fitur, antara satu fitur dengan fitur lainnya saling terkait dan berinteraksi. Dalam hal ini, *Jasser Auda menjadikan teori sistem sebagai pendekatan dalam hukum Islam, dan membangun beberpa kategori dengan menggunakan enam fitur sistem yaitu sifat kognitif (cognitive nature), saling keterkaitan (interrelated), keutuhan (wholeness), keterbukaan (openess), multi-dimensionalitas (multi-dimentionality), dan kebermaknaan (purpose-fulness).*

Berangkat fitur terakhir ini, Jasser Auda mengembangkan gagasan *maqashid*-nya, di mana eksistensi sebuah fitur terletak pada kebermaksudannya (*purposefulness; al-maqashidiyah).* Konsekuensi enam fitur di atas, maka interpretasi terhadap *maqashid* klasik perlu ditinjau ulang, dan disesuaikan dengan konteks sekarang ini. Jadi, jika fitur Auda ini dipakai akan berimplikasi terhadap perluasan *maqashid*.

Maqashid syariah menurut Jasser Auda dikenal dengan *maqashid syariah* kontemporer lebih menekankan pada pendekatan sistem teori-teori hukum Islam dengan menghasilkan suatu perlindungan, pengembangan hak asasi manusia dan pembangunan sumber daya manusia. Misalnya, menjaga agama *(hifdh ad-din),* tidak lagi dimaknai agar tidak murtad, melainkan menghormati kebebasan beragama. Menjaga keturunan *(hifdh an-nasl)* diperluas menjadi kepedulian yang lebih terhadap institusi Keluarga. Menjaga akal *(hifdh al-aql)* bermakna mengembangkan pola pikir dan *riset* ilmiah, mencari ilmu pengetahuan dan menekankan pola pikir yang sehat. Menjaga kehormatan *(hifdh al-irdl)* sama dengan melindungi martabat kemanusiaan; melindungi hak-hak asasi manusia. Menjaga harta *(hifdh al-mal)*, mengutamakan kepedulian sosial, pembangunan, pengembangan ekonomi dan kesejahteraan sosial. Dengan demikian, *maqashid syariah* sebagai tujuan utama dari seluruh metodologi ijtihad baik linguistik maupun rasional, tanpa bergantung pada pendekatan yang lain. Yakni, *maqashid* dari aspek sistem adalah adanya keterbukaan, pembaruan, realisme, dan keluwesan dalam sistem hukum Islam. Akibatnya, validitas ijtihad harus bergulir sesuai dengan kadar *maqashid syariah*. Karena itu logis ada sebuah ungkapan:

المجتهد لا يصل إلى درجة الاجتهاد إلا اذا اتصف بوصفين: أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها.

"Seorang mujtahid tidak akan mencapai pada derajat ijtihad kecuali jika ada dua sifat; salah satunya adalah memahami maqashid syariah secara sempurna."

Maqashid syariah memiliki peran besar dalam membangun hukum Islam yang kontekstual dan lebih selaras dengan ruang dan waktu. Landasan ini menjadi sebuah gagasan *fiqh al-aqalliyat* (fiqh minoritas) yang dikembangkan oleh Yusuf al-Qardlawi. Ia mengusulkan perlunya formulasi hukum Islam bagi kalangan Muslim minoritas di suatu negeri yang berbeda dengan kondisi hukum Islam bagi kalangan Muslim mayoritas. Hal ini jelas bahwa *maqashid syariah* sebagai landasan filosofi fiqh bagaimana berdialektika dalam pergumulan situasi yang jauh dari nilai-nilai Islam. karena itu dapat dipahami bahwa memahami teks secara utuh harus dikembangkan dengan penalaran *burhani* sehingga memberikan ruang bagi akal untuk menganalisis maksud Syari' (Allah) dan persoalan sosio-historis yang melingkupi kelahiran teks agama. Hal ini berimpilkasi kajian hukum Islam yang bersumber dari Allah Swt. pada ujungnya bertujuan untuk kemanfaatan dan kemaslahatan manusia (antroposentris).

Pada umumnya hakikat hukum lebih mencerminkan pergumulan dan dialektika antara teks dan realita (*waqi'i*). Dalam sosiologi ilmu pengetahuan ada tiga tahapan dialektika, yaitu eksternalisasi, objektivisasi, dan internalisasi. Eksternalisasi merupakan tahap pemahaman dan penghayatan terhadap teks dan konteks. Sedangkan objektivikasi merupakan tahap aktualisasi atau visualisasi dari pemahaman dan penghayatan terhadap teks dan konteks. Adapun internalisasi adalah tahap kreativisasi pemikiran hukum Islam yang bersifat konstruktif-progresif. Hal ini berimplikasi lahirnya sebuah rumusan hukum Islam untuk kemaslahatan manusia (antroposentris), dengan kata lain hukum untuk manusia bukan manusia utuk hukum. Karena itu, logis Lembaga fiqh OKI (Organisasi Konferensi Islam) menegaskan bahwa setiap fatwa harus menghadirkan *maqashid syariah* karena *maqashid syariah* memberikan manfaat sebagai berikut: pertama, bisa memahami nas-nas Al-Qur'an dan hadis beserta hukumnya secara komprehensif. Kedua, bisa *menarjih* salah satu pendapat fuqaha berdasarkan *maqashid syariah* sebagai salah satu standar. Ketiga, memahami *ma'allat* (pertimbangan jangka panjang) kegiatan dan kebijakan manusia dan mengaitkannya dengan ketentuan hukumnya.

Kaidah-Kaidah *Maqashidy*

Kaidah-kaidah yang berkaitan dengan *maqashidy* banyak sekali, di antaranya sebagai beikut:

تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق وهي حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

"Beban syariat mengacu pada menjaga tujuan-tujuannya dalam makhluk, yakni menjaga dlarutiyat, hajiyat, dan tahsiniyat.

Misalnya, segala beban syariat merujuk pada *maqashid syariah*, di mana terdapat tiga klasifikasi, yaitu *dlaruriyat*, kebutuhan atau hajiat (*hajiyat*), dan kelengkapan/kemewahan (*tahsiniyat*). Selanjutnya *dharuriyat* terbagi menjadi pelestarian agama (*hifdh ad-din*), pelestarian jiwa (*hifdh an-nafs*), pelestarian harta (*hifdh al-mal*), pelestarian akal (*hifdh al-'aql*) dan pelestarian keturunan (*hifdh an-nasl*). Beberapa ulama ushul fiqh menambahkan pelestarian kehormatan (*hifdh al-'irdl*).

الضروريات مراعاة في كل ملة وإن اختلفت أوجه الحفظ.

"Dharuriyat diperhatikan dalam semua agama sekalipun berbeda cara menjaganya."

Misalnya, larangan berzina, membunuh jiwa, dan mengajarkan keadilan adalah ada pada semua agama walaupun berbeda situasi, cara, sangsi dan sebagainya.

literasi nusantara

القواعد الكلية من الضروريات والحاجيات والتحسينيات لم يقع فيها نسخ وإنما وقع النسخ في أمور جزئية.

"Kaidah-kaidah umum dari dharuriyat, hajiyat, dan tahsiniyat tidak akan terjadi penghapusan hanya terjadi penghapusan dalam masalah yang parsial."

Misalnya, pertama kali salat umat Islam menghadap Baitul Maqdis kemudian beralih kepada Baitullah. Nabi saw. menghadap ke Baitul Maqdis selama 10 bulan. Beliau banyak berdoa dan memohon kepada Allah agar diperintahkan menghadap ke Ka'bah yang merupakan kiblat Nabi Ibrahim a.s. Maka Allah Swt. mengabulkannya. Salat pertama yang menghadap Ka'bah adalah salat Asar, sebagaimana hadis, "Sesungguhnya Rasulullah saw. salat menghadap ke Baitul Maqdis selama 16 bulan atau 17 bulan. Beliau merasa heran jika kiblatnya adalah Baitul Maqdis, sebelum Ka'bah.

المراتب الثلاث الضروريات والحاجيات والتحسينيات يخدم بعضها بعضاً وتخصص بعضها.

"Hierarki yang tiga dlaruriyat, hajiyat, dan tahsiniyat sebagiannya dapat menopang yang lain dan mengkhususkan dengan yang lain."

Misalnya, dharuriyat adalah kebutuhan pokok bagi dua keperluan dan perlindungan di tingkat bawahnya (*al-hajiyat* dan *at-tahsiniyat*) keduanya tergantung pada *ad-dlaruriyat*, dengan arti jika pertama tidak ada maka yang dua di bawahnya menjadi tidak bermanfaat. Sedangkan *ad-dlaruriyat* tidak bergantung pada dua yang di bawahnya. Jika dua yang di bawahnya tidak ada sama sekali, *ad-dharuriyat* masih tetap ada walaupun dalam bentuk tidak sempurna. Misalnya, jika pembunuhan dibiarkan terjadi dan dan tidak ada perlindungan terhadap nyawa manusia, maka kehidupan manusia akan terancam bahkan bisa membawa kepada kepunahan, karena akan saling membunuh dengan alasan dendam.

اتباع المصالح مع مناقضة النص باطل.

"Mengikuti kemaslahatan tetapi bertentangan dengan nas maka batal."

Misalnya, melakukan riba dapat memenuhi kebutuhan ekonomi keluaraganya (menjaga harta) tetapi hal ini bertentangan dengan nas Al-Qur'an yang melarang melakukan riba, maka perbutan ini adalah batal. Di antara praktik yang bertentangan dengan *maqashid syariah* adalah praktik *hilah ribawiyah* (rekayasa) praktik ribawi yang terlarang. Hal ini pula yang ditegaskan dalam *Standar Syariah AAOIFI*: "Tidak boleh mengarahkan lembaga keuangan syariat untuk melakukan *hilah* yang dilarang oleh syariat karena bertentangan degan nas agama."

يجب أن يكون اتباع المصالح مبنياً على ضوابط الشرع.

"Wajib mengikuti kemaslahatan berdasarkan kriteria syariat."

Misalnya, *hifdh al-'aql* yang berarti "pelestarian akal", berkembang menjadi "pengembangan pemikiran ilmiah", "perjalanan menuntut ilmu", "menekan mentalitas ikut-ikutan", bahkan "menghindari imigrasi ahli keluar negeri". *Hifdh al-'irdl* yang berarti "pelestarian kehormatan", berkembang menjadi "pelestarian harga diri manusia" dan "menjaga hak-hak asasi manusia". Di sisi lain, *hifdh ad-din* yang berarti "pelestarian agama", berkembang menjadi "kebebasan kepercayan"

dalam ekspresiekspresi kontemporer. Selanjutnya, *hifdh al-mal* yang berarti "pelestarian harta", berkembang menjadi "pengembangan ekonomi" dan "menekan jurang antar-kelas". Kemaslahat semacam ini sebenarnya sesuai kriteria dan ketentuan syariat.

الأصل في العبادات بالنسبة الى المكلف: التعبد دون الالتفات إلى المعاني.

"Pada prinsipnya dalam masalah ibadah berkaitan dengan mukalaf adalah irasional tidak menuju pada subtansi."

Misalnya, segala bentuk ibadah yang disyariatkan oleh Allah Swt., seperti salat harus mengikuti aturan syariat tanpa memandang 'illatnya dan tujuannya.

مقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع.

"Maqashid syariah dapat diketahui melalui Al-Qur'an, sunnah, dan Ijma'."

Misalnya, melakukan haji bergelombang dengan wakuf di Arafah di luar tanggal 9 Zulhijah tidak dibenarkan dengan alasan kemaslahatan karena tujuan haji itu bertentangan dengan Al-Qur'an, suunah, dan ijma' ulama.

كل ما يتضمن حفظ الأصول الخمسة فهو مصلحة.

"Setiap sesuatu yang mengandung untuk menjaga prinsip-prinsip yang lima maka itu adalah kemaslahatan."

Misalnya, salat bertujuan untuk menjaga agama dan jual beli untuk menjaga harta, belajar untuk menjaga akal, menikah memiliki tujuan untuk menjaga keturunan, dan sebagainya. Hal ini semuanya termasuk kategori kemaslahatan.

كل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ورفعها مصلحة.

"Setiap sesuatu yang menegasikan prinsip yang lima ini, maka itu adalah mafasadat dan menghilangkannya adalah sebuah kemaslahatan."

Misalnya, mencuri bertentangan dengan menjaga harta, melakukan teror bertentangan dengan menjaga jiwa, berzina bertentangan menjaga keturunan. Hal ini semuanya termasuk kerusakan dan usaha untuk menghilngkan semuanya termasuk kemaslahatan.

إذا تعارض ضرران أو شران فقصد الشارع دفع أشد الضررين أو أعظم الشرين.

"Jika bertentangan dua mudarat atau dua kejelekan maka Syari' menolak yang paling besar dari dua mudarat atau dua kejelekan."

Misalnya, jantung babi bisa dicangkokkan pada manusia untuk mengatasi masalah kekurangan donor organ, padahal babi hukumnya najis. Dalam hal ini, jantung babi dicangkokkkan pada manusia adalah boleh karena untuk mencegah risiko yang lebih besar yaitu menjaga jiwa.

الأمر بالفعل يستلزم قصد الشارع إلى وقوع ذلك الفعل.

"Perintah untuk melakukan mengantarkan tujuan Syari' untuk mewujudkan pekerjaan itu."

Misalnya, perintah perlindungan hak asasi manusia di seluruh dunia dengan berdasar ada prinsip syariat sehingga dapat meminimalisir secara riil pelanggaran HAM maupun kejahatan kemanusiaan seperti perdagangan manusia, terorisme, penyalahgunaan narkoba, dan lain sebagainya.

النهي يستلزم القصد إلى منع وقوع المنهي عنه.

"Larangan mengharuskan tujuan untuk mencegahnya."

Misalnya, jika pemeliharaan harta tidak ada perlindungan maka manusia tidak dapat hidup tentram dan tidak dapat dikembangkan dan apa jika hal seperti ini tidak ada perlindungan sangat mungkin suatu saat semua hartanya akan dicuri.

literasi nusantara

مدح الفعل دليل على قصد الشارع إلى إيقاعه.

"Pujian pekerjaan merupakan dalil atas tujuan Syari' untuk mewujudkannnya."

Misalnya, adanya pujian bahwa keadilan termasuk perbuatan yang terpuji agar ditegakkan dalam segala aspek kehidupan, di mana hal ini merupakan tujuan syariat yang harus diimlementasikan secara riil.

وضع الأسباب يستلزم قصد الواضع إلى المسببات.

"Terwujudnya suatu sebab akan mengantarkan pada tujuan pelakunya pada akibat."

Misalnya, jual beli kain melalui makelar pada dasarnya boleh dengan memenuhi rukun dan syarat. Jika transaksi jual beli kain melalui makelar terdapat unsur tipu daya yang dilakukan oleh makelar yang menyebabkan hilangnya syarat makelar yaitu keridaan atas transaksi. Praktik jual beli kain melalui jasa makelar, pada objek atau barang yang di jual "sah" karena kain memiliki nilai manfaat dan

bukan sesuatu yang haram. Namun, aspek makelar "tidak sah" karena dalam praktiknya terdapat unsur tipu daya dan penghianatan yang menimbulkan hilangnya salah satu syarat makelar.

للوسائل أحكام المقاصد.

"Suatu sarana memiliki hukum tujuan."

Misalnya, kehalalan produk pangan di Indonesia telah banyak merugikan dan menimbulkan keresahan masyarakat. Pada 1988 ada isu lemak babi pada banyak produk pangan dan adalah vaksin yang mengandung unsur babi. Majelis Ulama Indonesia (MUI) berusaha berperan untuk menenteramkan umat Islam dalam masalah kehalalan produk pangan dengan cara mendirikan Lembaga Pengkajian Pangan, Obat-obatan dan Kosmetika MUI (LPPOM MUI) yang bertugas untuk melakukan pengkajian kehalalan produk pangan, obat dan kosmetika. Upaya untuk memberi kepastian mengenai kehalalan produk pangan adalah tujuan (*maqashid*), sedangkan LPPOM MUI melakukan sertifikasi halal bagi produk pangan termasuk perantara (*wasilah*).

قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة.

"Kadang kala perantara keharaman tidak haram jika mengantarkan pada kemaslahatan yang lebih dominan."

Misalnya, minum khamar dapat menyebabkan hilangnya akal kadang tidak haram jika hal itu dapat menyelamatkan jiwa, seperti ada perampok atau pembunuh memilki kebisaan merampok harta masyarakat atau membunuh jiwa tetapi dengan mabuk ia tidak akan melakukan perampokan atau pembunuhan.

كلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة.

"Setiap gugur suatu tujuan, maka gugur pula suatu perantara."

Misalnya, tembakau digunakan sebagai bahan baku rokok. Kebanyakan yang menanam tembakau dengan tujuan untuk dijual sebagai bahan baku rokok. Padahal rokok dalam pandangan pendapat terkuat adalah haram karena bahayanya dapat mengancam jiwa. Namun hasil penelitian menemukan bahwa bahan baku rokok, tembakau bisa menghasilkan protein anti-kanker, melepaskan gigitan lintah, obat diabetes dan antibodi, anti radang, penghilang embun, dan obat luka. Dari sinilah tujuan semula haram, maka hukum perdagangan tembakau juga tidak haram (*wasilah*).

كل تصرف جرى فساداً أو دفع صلاحاً فهو منهي عنه.

"Setiap tindakan yang mengantarkan pada kerusakan atau menolak kemaslahatan, maka hal itu dilarang."

Misalnya, mendirikan pabrik di tengah penduduk masyarakat dapat menimbulkan pencemaran lingkungan dan kerusakan maka tindakan tersebut dilarang dalam agama karena bertentangan dengan kesehatan lingkungan (*hifdh an-nasl*). Contoh lain Praktik curang dalam muamalah (mengambil keuntungan sepihak tanpa menghiraukan kerugian pihak pembeli), menjual barang tidak sesuai dengan promosi, bahkan tak jarang mereka mengurangi timbangan sangat masif terjadi. Padahal menjaga prinsip-prinsip muamalah adalah keuntungan yang seimbang antara penjual dan pembeli. Ketentuan dan batasan muamalah hakikatnya adalah mendatangkan segala mashlahah dan menghilangkan segala ke mudarat sebagaimana praktik riba karena terdapat banyak mudarat di dalamnya, bahkan untuk aspek makro-ekonomi dapat menyebabkan kehancuran sistemik terhadap ekonomi negara.

الوسائل أخفض رتبة من المقاصد.

"Suatu sarana lebih rendah derajatnya dari tujuan."

literasi nusantara

Misalnya, wudu merupakan perantara salat. Salat merupakan tujuan untuk menjaga agama (*hifdh ad-din*). Dengan demikian, salat utama tinggi tinggi derajatnya daripada wudu.

يجب أن يراعي ترتيب الضروريات، فيُنزل كلَّ شيء منزلته.

"Wajib menjaga dharuriyat secara berurutan, maka semuanya menduduki sesuai tempatnya."

Misalnya, negara memberi sanksi hukum mati bagi teroris atau kaum radikalis, padahal hukum mati dapat menghilangkan jiwa (*hifdh an-nasl*). Hal ini karena untuk menjaga agama dari aliran yang tidak sesuai dengan ajan Islam, maka didahulukan menjaga agama (*hifdh ad-din*) daripada menjaga jiwa.

يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام.

"Mengabaikan kemudaratan yang bersifat khusus untuk menolak kemudaratan yang bersifat umum."

Misalnya, dalam kegiatan produksi melalui pemanfaatan alam dan lingkungan, di mana harus dilandasi dengan nilai agama dan moral. Sebab, jika tidak, kegiatan produksi akan mendatangkan malapetaka bagi manusia sendiri, seperti banjir, longsong dan sebagainya. Ketika proses produksi menghasilkan polusi yang menyebabkan terganggunya kehidupan yang lebih besar akibatnya, maka jelas Islam sangat melarangnya sekalipun dapat menghasilkan produk yang berkualitas.

الضرورات تبيح المحضورات.

"Kedaruratan dapat membolehkan sesuatu yang dilarang."

Misalnya, dengan politik pasar terbuka (jual beli surat berharga) yaitu melalui jalan menjual surat berharga bank sentral yang dapat menekan perkembangan jumlah uang yang beredar, sehingga laju inflasi lebih rendah. Namun, cara tersebut bertentangan dengan Islam, sebab mempraktikkan bunga bank adalah haram. Namun, jika hal itu merupakan satu-satunya cara sebagai alternatif yang menimbulkan bahaya, maka cara tersebut masih dibolehkan (rukhshah: dispensasi) oleh hukum Islam.

literasi
nusantara

Daftar Pustaka

Abadi, Muhammad bin Ya'qub al-Fairuz. 1987. *Al-Qamus al-Muhith.* Beirut: Muassasah ar-Risalah.

Abdissalam, Izzuddin bin. *Qawaid al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*. Jilid II. Kairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyah.

Abdullah, Muhammad Husain. 2002. *Studi Dasar-Dasar Pemikiran Islam*. Bogor: Pustaka Thariqul Izzah.

Abdurrahman, Jalaluddin. 1983. *Al-Mashalih al-Mursalah wa Makanatiha fi t-Tasyri'*. Kairo: Dar al-Kitab al-Jami'i.

Ad-Dawalibi, Ma'ruf. 1965. *Al-Madkhal ila 'Ilmi Ushul al-Fiqh*. Mesir: Dar alMalayin.

Al-Amidi, Abu al-Hasan 'Ali bin Muhammad. 1884. *Al-Ihkam fi ushul al-Ahkam*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabi.

Al-Amiri, Abdallah M. al-Husayn. 2004. *Dekonstruksi Sumber Hukum Islam.* Jakarta: Gaya Media Pratama.

Al-Anshari, Zakariya. t.t. *Ghayah al-Wushul fi Syarh Lubb al-Ushul*. Surabaya: Al-Hidayah.

Al-Asnawi, Jamaluddin Abdurrahim bin Hasan. t.t. *Nihayah as-Suul fi Syarh Minhaj al-Ushul*. Jilid III. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

Al-Buthi, Said Ramadhan. 2001. *Dlawabit al-Mashlahah fis-Syariah al-Islami*yah. Beirut: Muassasah ar-Risalah.

Al-Fassi, Muhammad Allal. t.t. *Maqashid as-Syariah wa Makarimuha*. Dar al-Baidla' Maktabah al-Wahdah al-'Arabiyah.

Al-Fayumi, Muhammad Ali. 1987. *Al-Mishbah al-Munir fi Gharib Syarh al-Kabir lir-Rafi'i.* Beirut: Maktabah Lubnan.

Al-Ghazali, Abu Hamid. t.t. *Al-Mustashfa min 'Ilmi al-Ushul*. Jilid I dan Jilid II. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Husari, Ahmad. 1981. *Nadhariyah al-Hukm wa Mashadir at-Tasyri' fi Ushul al-Fiqh al-Islami.* Kairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyah.

Al-Jabiri, Muhammad Abed. 1993a. *Bunyat al-'Aql al-'Arabi.* Beirut: al-Markaz at-Tsaqafi al-'Arabi.

_____. 1993b. *Takwin al-'Aql al-'Arabi*. Beirut: al-Markaz at-Tsaqafi al-'Arabi.

_____. 2001. *Agama, Negara, dan Penerapan Syariah*. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.

Al-Jauziyah, Ibnu al-Qayim. t.t. *I'lam al-Muwaqi'in 'an Rabb al-'Alamin*. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Judai', Abdullah. 1997. *Taisir 'Ilmi Ushuli Fiqh*, Beirut: Muassasah ar-Rayan.

Al-Juwaini, Abdul Malik bin Abdullah. 1997. *Al-Burhan fi Ushul al-Fiqh*. Mesir: Al-Wafa.

Al-Khadimi, Nuruddin bin Mukhtar. *Al-Ijtihad al-Maqashidi Hujjiyatuhu, Dlawabithuhu, Majalatuhu*. Jilid I. Qatar: Wizarah al-Auqaf was-Shuuna al-Islamiyah.

Al-Mahalli, Jalaluddin. t.t. *Syarh al-Waraqat fi Ushul al-Fiqh*, Semarang: Thoha Putra.

Al-Maliki, Muhammad Alawi. 2001. *Keistimewaan-Keistimewaan Al-Qur'an*. Yogyakarta: Mitra Pustaka.

Al-Munawi, Abdurrauf. t.t. *Faidl al-Qadir.* Jilid II. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Qarafi, Abu al-Abbas Ahmad. t.t. *Al-Furuq al-Fiqhiyah Wal-Ushuliyah.* Beirut: Dar al-Fikr.

_____. t.t. *Anwar al-Buruq fi Anwa' al-Furuq.* Jilid III. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Qardlawi, Yusuf. 1985. *Al-Ijtihad fis-Syariah al-Islamiyah ma'a Nadhrati Tahliliyat fil-Ijtihad al-Muashir.* Kuwait: Dar al-Qalam.

_____. 1993. *Bagaimana Memahami Hadis Nabi SAW.* Terjemahan M. al-Baqir. Bandung: Karisma.

_____. 1995. *Fatwa-Fatwa Kontemporer*. Jakarta: Gema Insani Press.

Al-Qaththan, Manna'. t.t. *Mabahits fi 'Ulum Al-Qur'an.* Mesir: Mensyurat al-'Ashr al-Hadits.

literasi nusantara

_____. 2011. *Studi Ilmu-Ilmu Quran*. Bogor: Litera Antar Nusa.

Al-Yasini, Abdurrazzaq. t.t., *Taj al-Arus min Jawahir al-Qamus*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

Amir, Syarifuddin. 2011. *Ushul fiqh*. Jakarta: Kencana Perdana Media Group.

An-Nadwi, Abu Hasan Ali. 1986. *al-Qawaid al Fiqhiyah Mafhumuha, Nasy-atuha, wa Tathawwuruha: Dirasat* Mualaf*atiha, Ad'illatuha, Muhimmatuha, wa Tathbiqatuha*. Damaskus: Dar alQalam.

An-Naim, Abdullahi Ahmed. 1990. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse: Syracuse University Press.

_____. 1994. *Toward Islamic Reformation*. Terjemahan A. Suaedy dan Amiruddin Arrani. Yogyakart: LKiS.

An-Namir, Abdul Mun'im. 1986. *Al-Ijtihad*. Kairo: Dar as-Syuruq.

Anwar, Rosihon. 2005. *Ulumul Qur'an untuk UIN, STAIN, PTAIS*. Bandung: Pustaka Setia.

_____. 2008. *Ulum Al-Qur'an*. Bandung: Pustaka Setia.

Arabi, Oussama. 1999. *The Early Islamic Legal Philosophy*. California: University of California.

Arkoun, Muhammad. 1994. *Nalar Islam dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*. Cetakan I. Jakarta: INIS.

Ar-Raysuni, Ahmad. 1981. *Nadhariyat al-Maqashid 'inda al-Imam as-Syatibi*. Riyadl: al-Dar al-'Alamiyah lil-Kitab al-Islami wal-Ma'had al-'Alami al-Fikr al-Islami.

_____. 2005. *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*. Washington DC: International Institute of Islamic Thought (IIIT).

Ar-Razi, Fakhruddin. 1970. *At-Tafsir al-Kabir*. Beirut: Dar al-Fikr.

_____. 1988. *Al-Mahshul fi 'Ilmi Ushul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

_____. t.t. *al-Mahshul*. Jilid II. Beirut: Dar al-Kitabah al-Ilmiyah.

As-Sa'di, Abdul Hakim Abdurrahman As'ad. 1986. *Mabahits al-'*illat *fi al-Qiyas 'inda al-Ushuliyin*. Beirut: Dar al-Basyair al-Islamiyah.

As-Sariti, Muhammad. 1990. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. Iskandariyah: Muassasah at-Tsaqafah al-Jami'iyah.

As-Sarkhasi, Abu Bakar Muhammad bin Abi Sahal. 1993. *Ushul as-Sarkhasi*. Beirut: Darul Kutub Al-'Ilmiyah.

literasi nusantara

_____. t.t. *Ushul as-Sarkhasi.* Jilid I. Beirut: Muassasah ar-Rayan.

As-Sayis, Muhammad Ali. 1996. *Tarikh al-Fiqh al-Islami,* Mesir: Mathba'ah Ali Shubhi.

As-Shalabi, Musthafa. 1981. *Ushul Fiqh al-Islami.* Beirut: Dar an-Nahdlah al-'Arabiyah.

As-Shiddieqy, Hasbi. 1997. *Pengantar Ilmu Fiqh*. Semarang: Pustaka Rizki Putra.

As-Subki, Abdul Wahab bin. t.t. *Jam'u al-Jawami'*. Beirut: Dar al-Fikr.

As-Suyuthi, Jalaluddin. 2002. *Asbab an-Nuzul al-Musamma Lubab an-Nuqul fi Asbab an-Nuzul.* Beirut: Muassasah al-Kitab at-Tsaqafiyah.

As-Syafii, Muhammad bin Idris. 1970. *Ar-Risalah.* Mesir: Syirkah Maktabah wa Mathba'ah Mustafa al-Baaby al-Khalaby wa Auladih.

_____. t.t. *Al-Umm*. Jilid VII. Beirut: Dar al-Fikr.

As-Syatibi, Abu Ishaq. t.t. *Al-I'tisham.* Jilid II. Beirut: Dar al-Fikr.

As-Syaukani, Muhammad bin Abdullah. 1990. *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min 'Ilmi al-Ushul*. Jilid I. Beirut: Dar al-Khayr.

_____. t.t. *Irsyad al-Fuhul*. Jilid II. Beirut: Dar al-Fikr.

Asyur, Thahir bin. 2005. *Maqashid as-Syariah al-Islamiyah*. Kairo: Dar as-Salam.

At-Taftazani, Mas'ud bin Umar. t.t. *Syarh at-Talwih 'ala at-Taudlih.* Jilid II. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

At-Turabi, Hasan Abdullah. 1980. *Tajdid Ushul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Fikr.

Auda, Jasser. 2008, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Law: A system Approach.* Washington: The International Institute of Islamic Thought.

_____. 2014. *Reformasi Hukum Islam Berdasarkan Maqasid Syariah: Pendekatan Sistem.* Terjemahan Rosidin dan 'Ali 'Abd el-Mun'im. Medan: Fakultas Syariah IAIN Sumatera Utara.

_____. 2015. *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*. Terjemahan Rosidin dan 'Ali 'Abd el-Mun'im. Bandung: PT Mizan Pustaka.

Audah, Abdul Qadir. 1992. *At-Tasyri' al-Jina'i al-Islami Muqaranan bil-Qanun al-Wadl'i.* Jilid I. Beirut: Muassasah ar-Risalah.

Az-Zarkasyi, Muhammad bin Abdullah. 1992. *Al-Bahr al-Muhith*. Jilid II. Kuwait: Wizarah al-Auqaf.

literasi nusantara

Az-Zarqani, Muhammad bin Abdul Baqi. t.t. *Manahil Al-Arfan Fi 'Ulum Al-Qur'an,* Mesir: Isa Al-Baby

Az-Zuhaili, Wahbah. 1982. *Nadhariyat ad-Dlarurat as-Syar'iyah.* Damaskus: Muassasah ar-Risalah.

_____. 1986. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. jilid I. Damaskus: Dar al-Fikr.

_____. 1999. *Al-Wajiz fi Usuli al-Fiqh.* Damaskus: Dar al-Fikr.

Badran, Abu al-'Ainain. t.t. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. Mesir: Muassasah Syabab al-Jami'ah al-Iskandariyah.

Bakri, Asafri Jaya. 1996. *Konsep Maqashid as-Syar'i Menurut As-Syatibi*. Jakarta: Rajagrafindo Persada.

Bayah, Abdullah bin. 2006. *'Alaqah Maqashid as-Syariah bi Ushul al-Fiqh*. Makkah: Muassasah al-Furqan.

Biek, Muhammad Khudlari. 1994. *Ushul Fiqh.* Beirut: Dar al-Fikr.

_____. t.t. *Tarikh Tasyri' al-Islami*. Surabaya: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah.

Damanhuri. 2016. *Ijtihad Hermeneutis, Eksplorasi Pemikiran Asy-Syafi'i dari Kritik Hingga Pengembangan Metodologis*. Yogyakarta: IRCiSoD.

Djamil, Fathurahhman. 1995. *Metode Ijtihad Majlis Tarjih*. Jakarta: Logos.

Effendi, Satria. 2004. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Gramedia.

El-Fadl, Khaled Abou. 2004. *Atas Nama Tuhan: dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif.* Terjemahan R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi.

Fanani, Muhyar. 2008. *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

_____. 2010. *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*. Yogyakarta: LKiS.

Firdaus. 2004. *Ushul Fiqh: Metode Mengkaji dan Memahami Hukum Islam Secara Komprehensif.* Jakarta: Zikrul Media Intelektual.

Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen. 1996. *Aliran-Aliran Modern dalam Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Goldziher, Ignaz. 1991. *Introduction to Islamic Law*. Terjemahan Hesri Setiawan. Jakarta: INIS.

Habib, Muhammad Bakar Ismail. 1995. *Maqashid as-Syariah al-Islamiyah Ta'shilan wa Taf'ilan*. Makkah: Dar Thaibah al-Khadlra'.

literasi nusantara

Hakim, Abdul Hamid. 1972. *Mabadi' al-Awaliyah*. Jakarta: Saadah Putra.

Hallaq, Wael B. 1972. *A History of Islamic Legal Theory: An Introduction to Sunni Ushul al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 2001. *A History of Islamic Legal Theories: Sejarah Teori Hukum Islam.* Terjemahan E. Kusnadiningrat dan Abdul Haris bin Wahid. Jakarta: Rajawali Press.

Hamadi, Idris. 2014. *Fi Istratijiyah al-Mazhab al-Maliki al-Mashalih al-Mursalah*, Maroko: Dar al-Aman.

Hanafi, Hassan. 1987. *Dirasat Islamiyah*. Kairo: Maktabah Anglo Mishriyah

_____. 1990. *Min an-Naql ila al-Ibda'.* Jilid I. Kairo: Dar Quba' lin-Nasyr wat-Tauzi'.

Haroen, Nasrun. 1997. *Ushul Fiqh.* Jakarta: Logos Wacana Ilmu.

Hasan, Ahmad. 1994. *Pintu Ijtihad Sebelum Ditutup.* Terjemahan Agah Garnadi. Bandung: Pustaka.

Hasan, Khalid Muhammad. 1992. *Mu'jam Ushul al-Fiqh.* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.

Hasbiyallah. 2013. *Fiqh dan Ushul Fiqh: Metode Istinbath dan Istidlal.* Bandung: PT Remaja Rosdakarya.

_____. 2014. *Fiqh dan Ushul Fiqh*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.

Hassan, Husain Hamid. 1971. *Nazariyat al-Maslahat fi al-Fiqh al-Islamiy*. Beirut: Dar an-Nahdlah al-'Arabiyah.

Hazm, Abu Muhammad Ali bin. 2012. *Al-Ihkam Fi Ushul al-Ahkam.* Kairo: Mathba'ah al-'Ashimah.

_____. t.t. *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*. Jilid III. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.

Hito, Muhammad Hasan. 2006. *Al-Wajiz fi Tasyri' al-Islam.* Beirut: Dar al-Fikr.

Humaidan. 2008. *Maqashid as-Syariah al-Islamiyah*. Beirut: Resalah Publishers.

Jughaim, Nu'man. 2002. *Thuruq al-Kasyfi 'an Maqashid as-Syariah*. Cetakan I. Yordania: Dar an-Nafais.

Jum'ah, Abu Jundah Nuruddin Ali bin. 2015. *Tarikh Ushul Fiqh*. Kairo: Darul Maqthum.

Jumantoro, Totok. 2009. *Kamus Ushul fiqh*. Jakarta: Bumi Aksara.

literasi nusantara

Kamaluddin, Muhammad. t.t. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. Iskandariyah: Dar al-Matbu'at al-Jami'iyah.

Khaldun, Abdurrahman bin Muhammad bin. t.t. *Muqaddimah Ibnu Khaldun*, Jeddah: Dar al-Bayan.

Khallaf, Abdul Wahab. 1972. *Mashadir at-Tasyri' fi Ma la Nassha fih*, Kuwait: Dar al-Qalam.

_____. 1976. *Mashadir at-Tasyri' al-Islami*. Kuwait: Dar al-Qalam.

_____. 1978. *Ilmu Ushul al-Fiqh.* Kuwait: Dar al-Qalam

Khithab, Muhammad. 2011. *Qurratu al-'Ain Syarh al-Waraqat*. Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyah.

Koto, Alaiddin. 2009. *Ilmu Fiqh dan Ushul Fiqh*. Jakarta: PT. Grafindo Persada.

Ma'luf, Luis. 1956. *Al-Munjid fil-Lughah wal-A'lam.* Beirut: Mathba'ah al-Katsulikiyah.

Mahanna, bin Abdilahi. 2004. *Sadd ad-Dzarai' 'inda Syaikh Islam Ibnu Taimiyah*. Riyad: Dar Fadlilah.

Mahmud, Muhammad. 2014. *Al-Manthiq wa Ushul al-Fiqh.* Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

Mansoori, Muhammad Tahir. 2010. *Kaidah-kaidah Fiqih Keuangan dan Transaksi Bisnis*. Terjemahan Hendri Tanjung. Bogor: Ulil Albab Institute.

Manzhur, Jamaluddin Muhammad bin Mukrim bin. t.t., *Lisan al-'Arab*, Beirut: Dar as-Shadr.

Mas'ud, Muhammad Khalid. 1995. *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial.* Terjemahan Yudian W. Asmin. Surabaya: Al-Ikhlas.

Mawardi, Ahmad Imam. 2010. *Fiqh Minoritas.* Yogyakarta: LKiS.

Minhaji, Akhmad. "Reorientasi Kajian Ushul Fiqh." dalam *Al-Jami'ah*, 6(63). 1999.

Munawwir, Ahmad Warson. 1990. *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia.* Surabaya: Pustaka Progresif.

Musa, Muhammad Yusuf. 1958. *Tarikh al-Fiqh al-Islami*. Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsah.

Mustofa, Ahmad. 1994. *Sejarah Al-Qur'an*. Surabaya: Al-Ikhlas.

Mutawalli, Abdul Hamid. 1985. *As-Syariat al-Islamiyah wa Mauqif Ulama al-Mustasyriqin*. Kairo: Mathba'ah Mukhaimir.

literasi nusantara

Nasution, Harun. 1974. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: Bulan Bintang.

Nata, Abuddin. 2003. *Masail Fiqhiyah.* Jakarta: Kencana.

Permono, Sjechul Hadi. 1994. "Kontekstualisasi Fiqh Dalam Era Globalisasi." Orasi Ilmiah Guru Besar dalam Ilmu Fiqh pada IAIN Sunan Ampel. Surabaya.

Rahman, Fazlur. 1979. *Islam*. Chicago: University of Chicago Press.

Ridha, Muhammad Rasyid. 2000. *Tafsir Al-Qur'an al-Karim al-Masyhur bi Tafsir al-Manar*. Jilid I. Beirut: Dar al-Fikr.

Sachenia, Abdul Aziz A. 1991. *Kepemimpinan Dalam Islam Perspektif Syiah*. Bandung: Mizan.

Salim, Fathi Muhammad. 1981, *Istidlal bid-Dzanni fil-'Aqidah*. Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsah.

Sanu, Quthb Musthafa. 2000. *Mu'jam Musthalahat Ushul al-Fiqh.* Damaskus: Dar al-Fikr.

Schacht, Joseph. 1950. *The Origins of Muhammadan Jurisprodence.* London: Oxford University Press.

_____. 1965, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: The Clorendon Press.

_____. 1967, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence,* Oxford: The Clarendon Press.

Shalih, Muhammad Adib. 1982. *Tafsir an-Nushush fi al-Fiqh al-Islami.* Mesir: Mathba'ah Aly Shubhy.

_____. 1992. *Membumikan Al-Qu'ran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat.* Bandung: Mizan.

_____. 2007. *Mukjizat Al-Quran: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Ghaib,* Bandung: Mizan.

Suharto, Ugi. 2005. "Fondasi Epistemologi untuk Dispilin Ekonomi Islam." Makalah pada Seminar Workshop Fondasi Epistemologi untuk Ilmu Ekonomi | 11 April 2005. Yogyakarta: Universitas Muhammadiyah Yogyakarta.

Sunah, Abu dan Ahmad Fahmi. 1947. *Al-'Urf wal-'Adah fi Ra'yi al-Fuqaha.* Mesir: Maktabah al-Azhar.

Suriasmantri, Jujun S. 2003. *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer.* Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.

Sya'ban, Zakiyuddin. 1988. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. Kuwait: Muassasah Ali Shubhi.

Syafei, Rachmat. 2007. *Ilmu Ushul Fiqih*. Bandung: Pustaka Setia.

Syah, Ismail Muhammad. 1999. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: PT Bumi Aksara.

Syahrur, Muhammad. 1992. *Al-Kitab wAl-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah.* Kairo: Sina lin-Nasyr.

_____. 2000. *Nahw Ushul Jadidah lil-Fiqh al-Islami.* Damaskus: Al-Ahill at-Thiba'ah wan-Nasyr wat-Tauzi'.

Syarifuddin, Amir. 2008. *Ushul Fiqh.* Jilid II. Jakarta: Kencana.

Taimiyah, Taqiyuddin Ahmad bin. 1996. *Majmu' al-Fatawa.* Jilid XXIII. Madinah: Majma' al-Fahd.

Talib, Safi Hasan Abu. 1990. *Tatbiq as-Syari'ah al-Islamiyah fi al-Bilad al-Arabiyah.* Kairo: Dar an-Nahdlah al-Arabiyah.

Thaha, Mahmud Muhammad. 1987. *The Second Message of Islam*. Terjemahan Abdullahi Ahmed an-Na'im. Syracuse: Syracuse University Press.

Tim Penyusun. 1996. *Ensiklopedia Hukum Islam*. Jakarta: PT. Pustaka Van Hoeve.

Umar, Hasbi. 2007. *Nalar Fiqh Kontemporer*. Cetakan I. Jakarta: Gaung Persada.

Usman, Iskandar. 1994. *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam*. Cetakan I. Jakarta: Raja Grafindo.

Usman, Suparman. 2002. *Hukum Islam: Asas dan Pengantar Studi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia.* Yogyakarta: Gaya Media Pratama.

Yahya, Mukhtar dan Fachur Rahman. 1986. *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam*. Bandung: al-Maarif.

Zahrah, Muhammad Abu. 1958. *Ushul Fiqh*. Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi.

_____. t.t. *Malik Hayatuh wa 'Ara'uh wa Fiqhuh*. Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi.

_____. t.t. *Malik Hayatuh wa 'Ara'uh wa Fiqhuh*. Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi.

_____. t.t. *Tarikh al-Madzahib al-Islamiyah*. Jilid II. Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi.

Zaidan, Abdul Karim. 1996. *Al-Wajiz*. Beirut: Muassasah ar-Risalah.

_____. t.t. *Al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh.* Beirut: Dar al-Fikr.

Pandji-pandji N.U, tjiptaan asli oleh K.H. Riduan, Bubutan Surabaya th. 1926.

Biodata Penulis

Dr. K.H. Nawawi, M.Ag. lahir di Sumenep pada 8 Juni 1971. Menempuh studi S-1 bidang Muamalat di IAI Ibrahimy Sukorejo Situbondo (1992—1996); Pasca Ma'had Aly Qism al-Fiqh Situbondo (1993—1996); dan S-2 Konsentrasi Syariah Program Pascasarjana UNISMA (1999—2001); Program S-3 IAIN Walisongo Semarang Beasiswa Kemenag RI (2008—2012); dan Program *Postdoctoral Fellowship Program For Islamic Higher Education* (Posfi) Kementerian Agama RI di Yordania 2016.

Aktivitas utama penulis adalah sebagai tenaga pengajar di IAI Ibrahimy Sukorejo Situbondo, Pascasarjana IAI Ibrahimy, Sekolah Tingggi Nurul Huda Situbondo, dan Ma'had Aly Sukorejo-Situbondo. Juga penulis sebagai dosen luar biasa di UNARS Situbondo dan Sekolah Tinggi Islam di NTT Kupang. Selain itu, juga sebagai Wakil Pengasuh Pondok Pesantren Al-Azhar Asembagus Situbondo, Ketua Jurusan Ekonomi Syariah Fakultas Syariah IAI Ibrahimy (2012—sekarang), menjadi narasumber di "Konsultasi Agama Radio Bahasa FM Situbondo (2000—2010), Ketua Lintas Agama Situbondo (2002—2005), Komisi Fatwa MUI Situbondo (2005—2010), Wakil Ketua Lembaga Bahtsul Masail NU (LBM) Cabang NU Situbondo (2010—2015); Rois Syuriyah MWC NU Asembagus (2009—2014), Ketua Dewan Pakar PPP Situbondo (2016—2022), Masjid Dakwah Indonesia Situbondo (2013—2018), Pengembangan Sumber Daya Umat LAZISNU PWNU Jawa Timur (2013—2018), Wakil Rois PCNU Situbondo (2016—2022), BAZNAS Situbondo (2017—2023) dan ketua BWI (Badan Wakaf Indonesia) di Situbondo (2017—sekarang). Dari aspek ilmiah ia pernah menjadi narasumber nasional (Kemenag

RI, 2012—2013) dan narasumber internasional (Malaysia, 2010), peserta AICIS 2012 dan 2013, dan pembicara AICIS 2014 di Samarinda, Dosen Tamu di Universitas Ali al-Bayt di Maffraq Yordania, peserta Internasional Workshop di Institut International Islamic Thought di Amman Yordania, Pemakalah di HIPMI di Yarmuk Yordania (2016), Narasumber Internasional se-Asia Tenggara di Brunei Darussalam (2017), Simposium Internasional Balitbang Kemenag RI (2017), Simposium Internasional Se-ASEAN di IAIN Jambi (2018), Simposium Internasional di IAIN Samarinda (2018), Simposium Internasional di Pascasarjana IAIN Tulungagung (2019), Simposium Internasional di UGM Yogyakarta (2019), Simposium Internasional Hadis Nabawy di Malaysia (2019), The 1st Conference on Gender and Social Movement, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2019).

UNIVERSITAS IBRAHIMY
SUKOREJO SITUBONDO

USHUL FIQH

Sejarah, Teori Lughawy, dan Teori Maqashidy

Memahami Islam tidak cukup hanya menggunakan dua sumber utama, Al-Qur'an dan hadis, tetapi perlu juga sumber-sumber lain. Dalam studi ilmu-ilmu syariat, ushul fiqh dikategorikan sebagai metodologi memahami keduanya untuk memproduksi hukum secara argumentatif. Banyak akademisi yang menghafal dan mempelajari satu demi satu masalah. Namun, jika ia keluar dari masalah itu, maka ia seperti tidak mengetahui apa pun karena tidak memahami ilmu ushul yang menjadi landasan kesimpulan hukum. Karena itu, seorang penuntut ilmu harus memahami ushul fiqh yang menjadi landasan berbagai masalah, sehingga apabila dihadapkan pada permasalahan apa pun, ia bisa menerapkannya.

Dalam konteks tersebut, buku ini merupakan pengantar ushul fiqh yang mencakup sejarah perkembangan ushul fiqh, teori *lughawy*, dan teori *maqashidy*.

Pembahasan dalam buku ini terbagi menjadi delapan bagian, yaitu

- Seputar Ushul Fiqh
- Historitas Ushul Fiqh
- Corak Historis Ushul Fiqh
- Eksistensi dan Kritik Ushul Fiqh
- Dalil-dalil Hukum Syariat Tekstual (*Adillah al-Ahkam al-Manshushah*)
- Dalil-dalil Hukum Syariat Non-Tekstual (*Adillah al-Ahkam Ghair al-Manshushah*)
- Teori Ushul Lughawy
- Teori Ushul Maqashidy

literasi nusantara
literasi nusantara
Perum Paradiso Kav A1 Junrejo - Batu
penerbitlitnus@gmail.com
www.penerbitlitnus.co.id
0812-3602-3633

Agama U17+
ISBN - 978-623-6508-43-5
9 786236 508435
Harga P.Jawa Rp83.000,-